

(134934) H. Date - 17-12-09

Title - TARÉEKH FALSAFA-E-SIYASIHAAI .
Author - Mohd. Mujeeb .

Publisher - Hindustani Academy (Allahabad)

Year - 1936 .

Pages - 476 .

Subject - Significance of Falsafa .

تاریخ فلسفہ سیاسیات

مصنفہ

مکتوبہ مجیب بی۔ اے۔ (اکسن)

جامعہ ملیہ اسلامیہ - دہلی -

جامعہ اسلامیہ اسلامیہ اسلامیہ

الہ آباد

ہندوستانی اکیڈمی - یو۔ پی۔

۱۹۳۶ء



(M)

9.

14. 1. 1971

" Paper Rs. 4.0.0

100-443887



Printed by

ALLAH!

تاریخ فلسفہ سیاسیات

صفحہ

فہرست مضامین

نمبر

پہلا حصہ - شہری ریاستیں

۱	نمبر
۱۳	پہلا باب : سیاسی غور و فکر کا آغاز
۲۰	دوسرا باب : سقراط - افلاطون کے پہلے مکالمے
۲۷	تیسرا باب : افلاطون کی "ریاست"
۴۷	چوتھا باب : "مدبر" اور "نوامیس"
۵۹	پانچواں باب : ارسطو
۷۷	چھٹا باب : کلیبی اور رواقی

دوسرا حصہ - عالم گیر ریاست

۸۵	پہلا باب : رومی شہنشاہی
۹۳	دوسرا باب : کلیسا اور ریاست
۱۱۳	تیسرا باب : بادشاہ اور رعایا
۱۲۷	چوتھا باب : ریاست اور انجمنیں

تیسرا حصہ - قومی ریاست ' پہلا دور

۱۳۵	پہلا باب : مذہب اور سیاسیات
۱۶۳	دوسرا باب : بادشاہی اور فرمانروائی
۱۶۳	۱- "خدا داد حق"
۱۶۷	۲- ژان بودین

۱۷۵	۳-گروٹی اس
۱۷۹	۴-ہویز
۲۰۱	تیسرا باب : دستوری حکومت
۲۰۱	۱-تمہید
۲۰۵	۲-کیل دن کے پیرو
۲۱۳	۳-کیٹھلک رسالہ باز اور فلسفی
۲۲۷	چوتھا باب : انگریزی انقلاب اور لوک
۲۴۷	پانچواں باب : سہی نورا ' پوفن قورف ' دی کو اور ہوں تس کیو

چوتھا حصہ - قومی ریاست ' دوسرا دور

۲۷۱	۱-پہلا باب : روسو
۲۹۷	دوسرا باب : عینی فلسفی
۲۹۷	۱-برک
۳۰۳	۲-کانٹ
۳۰۹	۳-فشتے
۳۱۲	۴-ہیگل
۳۲۷	۵-مادسی نی
۳۳۳	۶-گروین - بریڈلے اور ہوزین کوٹ
۳۲۹	تیسرا باب : افادیت اور انفرادیت
۳۳۱	۱-بنتزم - جیمز مل ' اوٹن
۳۳۵	۲-جون اسٹیورٹ مل ' اور فون شم ریاست
۳۵۵	چوتھا باب : سیاسیات کے علمی نظریے
۳۵۵	۱-کوٹ
۳۶۲	۲-سیاسیات اور حیاتیات
۳۶۹	۳-سیاسیات اور تاریخ
۳۷۵	۴-سیاسیات : اجتماعیات اور نفسیات
۳۸۵	پانچواں باب : دستوری نظریے

مستند

۴۰۹	چھٹا باب : سہاسیات اور معاشیات
۴۰۹	تمہید
۴۱۲	۱۔ اشتراکیت کی ابتدا
۴۱۶	۲۔ ریاستی اشتراکی
۴۲۲	۳۔ اشتدالی
۴۳۵	۴۔ نراجی
۴۴۰	۵۔ حکومت پیشہ وراں اور اشتراکیت پیشہ وراں
۴۴۵	فرہادک اصطلاحات (اردو۔ انگریزی)
۴۴۹	" (انگریزی۔ اردو)
۴۵۳	فہرست کتب
۴۵۹	اندکس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفہ سیاسیات

تمہید

سیاسیات ان علوم میں سے ہے جو انسانی زندگی، اس کے نظام اور اس کے تدریجی نشوونما سے بحث کرتے ہیں۔ انسانی زندگی ایک بہت ہی وسیع موضوع ہے، لیکن وسعت کے باوجود وہ ایک بسیط چیز ہے، اور اس کے الگ الگ حصے نہیں کٹے جا سکتے۔ اسی سبب سے ان علوم کی جن کا انسانی زندگی سے تعلق ہے کوئی ایسی حد بندی نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک دوسرے سے بالکل جدا رہیں اور کوئی ایسے مسائل نہ ہوں جو ایک یا کئی علوم میں مشترک ہوں۔ ہر علم کا موضوع معین کرنا تو بہت ضروری ہے، ورنہ اس کا مطالعہ کرنا ناممکن ہو جائے گا، مگر معاشرتی علوم کی تعریف اور ان کے موضوع کو معین کرنے میں ہمیں اس کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے کہ وہ ایک ہی درخت کی شاخیں ہوں اور انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں درخت کی جڑ نہ کٹ جائے۔ سیاسیات کا دوسرے معاشرتی علوم، یعنی اجتماعیات، تاریخ، اخلاقیات، معاشیات، علم الانسان اور نفسیات سے بہت گہرا رشتہ ہے، اس کی تعریف میں ہمیں اس کی کوشش نہ کرنا چاہئے کہ اس کے موضوع کو دوسروں سے زیادہ ہمہ گیر یا زیادہ اہم ظاہر کریں۔ سیاسیات میں معاشرتی نظام کی ہر شکل شامل کی جا سکتی ہے، لیکن اس کا خاص موضوع اس نظام کی وہ شکل ہے جسے ریاست کہتے ہیں۔ ریاست کا عام معاشرتی زندگی سے کیا تعلق ہونا چاہئے، ایک سوال ہے جس کے ہر زمانے میں فلسفیوں نے مختلف جواب دیے ہیں، ہم یہاں صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سب سے ممتاز اور اہم معاشرتی ادارہ ہے، اور معاشرتی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہوگا جس پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو۔ لیکن ہم نہ ریاست کا کوئی صحیح مفہوم قائم کر سکتے ہیں نہ سیاسیات کا جب تک کہ ہم انسانی تاریخ، عقیدے اور عمل کے مختلف معیاروں، انسانی فطرت کی خصوصیات اور اس کے اسرار، اور اجتماعی زندگی کی قدیم اور جدید شکلوں سے کسی قدر واقف نہ ہوں۔

ہر فلسفی نے اپنے خیال اور مذاق اور نصب العین کے مطابق سیاسیات کا رشتہ دوسرے معاشرتی علوم سے دکھایا ہے۔ سب سے پرانا رشتہ سیاسیات کا اخلاقیات سے ہے۔ سیاسی زندگی میں اداروں سے زیادہ اہم اخلاق اور عمل کا مروجہ معیار ہوتا ہے، کیونکہ اسی پر لوگوں کے خیالات اور افعال کا دارو مدار ہوتا ہے، اور معاشرتی ادارے اسی کے رنگ میں رنگے ہوتے ہیں۔ جب ریاست کی بنیاد کسی قدر قوی ہو جاتی ہے اور سیاسی زندگی میں مذہب اور اخلاق کے ساتھ ساتھ کسی اور معیار کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے تو سیاسی بحث میں تاریخ کا دخل ہو جاتا ہے اور پچھلے حالات، تجربے اور طرز عمل سے لوگ سبق حاصل کرنے اور فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مخصوص سیاسی مسائل کا مطالعہ رفتہ رفتہ ظاہر کر دیتا ہے کہ ایک سیاسیات کے علم میں مہارت حاصل کرنے بلکہ اس کے اسی ایک مسئلے کو پورے طور پر سمجھنے کے لئے اخلاقیات اور تاریخ کے علاوہ اور کتنے علوم کا احسان ماننا پڑتا ہے۔ افراد کا معاشرتی اداروں سے جو تعلق ہوتا ہے وہ ہم صرف اجتماعیات کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں، مختلف حالات میں افراد کا جو طرز عمل ہوتا ہے، جس طرح وہ ایک دوسرے کے ساتھ معمولاً پیش آتے ہیں، یہ سب ایسے بے حد ہیں جنہوں میں نفسیات سے مدد لئے بغیر معلوم نہیں کر سکتے۔ کسب معاش کے ذریعے، دولت کی تقسیم، تجارتی کاروبار ایسے مسئلے ہیں جنہیں انسانی زندگی کے کسی پہلو کے مطالعے میں بھی ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، سیاسیات میں ان کی خاص اہمیت ہے، لیکن یہ مسائل معاشیات کا موضوع ہیں، اور یوں سیاسیات اور معاشیات کا تعلق بھی بہت گہرا ہو جاتا ہے۔ ایک فلسفی [۱] ہربرٹ سپنسر نے تو انسانی معاشرے کو ایک نامی جسم [۲] قرار دے کر یہ ثابت کرنا چاہا کہ سیاسیات دراصل حیاتیات کی ایک شاخ ہے، اور سیاسی معیے حل تیار کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم مابعد حیاتیات کا نقطہ نظر اختیار کریں۔ مگر یہ ایک مبالغہ ہے۔

سیاسیات کو علوم صحیحہ میں شامل نہ کرنا چاہئے۔ تاریخ اور نفسیات کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ انسان کی سرشت اور انسانی زندگی کی روش

[۱]—Herbert Spencer

[۲]—Organism - اصطلاحات کے لئے فہرست ملاحظہ ہو۔

کسی خاص قاعدے کی پابند نہیں - وہ ایک ہلدے کی طرح معین یا ایک پرودے کی طرح مجبور نہیں ہے - اس میں انسان کے ارادے کو بہت کچھ دخل ہے ، اور جہاں انسانی ارادے کا دخل ہو وہاں کوئی بات قطعی نہیں ہو سکتی - لیکن اس وجہ سے ہم کو یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ سیاسیات کوئی علم نہیں ، یا اس کے اکثر نظریے اور تصور مبہم ہیں - سیاسی فلسفی نہ تو نجومی اور رمال کی طرح محض عقلی گندے لگانا ہے اور نہ ریاضی دان کی طرح اپنی دلیلوں سے کوئی قطعاً صحیح نتیجہ نکال سکتا ہے - سیاسی بحث کا رنگ اور موضوع ، نظریے اور معیار انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں ، اور ان کا بدلنا ضروری ہے ، ورنہ سیاسی بحث کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ رہے - ہر زمانے کے حالات جدا ہوتے ہیں ، دشواریاں نرالی ہوتی ہیں ، حوصلے نئے ہوتے ہیں - سیاسیات کا کوئی مسئلہ قطعاً طے نہیں ہوا ہے ، اس لئے کہ سیاسی زندگی کسی اعتبار سے تکمیل کو نہیں پہنچتی ہے ، اور ترقی کے ہر قدم پر نئی خامیاں ظاہر ہوتی رہتی ہیں - سیاسی فلسفیوں سے دائی حقائق کا مطالبہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب انسان کمال حاصل کر لے اور انسانی زندگی میں کسی طرح کی ترمیم اور اصلاح کی ضرورت نہ رہے -

سیاسیات نہ صرف علوم صحیحہ سے بلکہ اور علوم فکریہ سے بھی اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس کے کئی پہلو ہیں جو بظاہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں - یہ سوال افلاطون کے زمانے سے آج تک چلا آ رہا ہے کہ سیاسیات فلسفہ ہے یا علم یا محض ایک فن ، یعنی اس کا موضوع ایسے تصورات ہیں جن کا وجود عالم خیال ہی میں ہے ، یا کوئی ایسی محسوس حقیقت جس کا مشاہدہ کیا جا سکے ، جیسے ماہر حیاتیات نامی اجسام کا مطالعہ کرتا ہے ، یا کوئی فن جیسے صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو اس کے لئے خاص استعداد رکھتا ہو اور جس میں غلط اور صحیح کا معیار فقط کامیابی اور ناکامیابی ہے - اس سوال کا جواب ہم یہی دے سکتے ہیں کہ سیاسیات فلسفہ بھی ہے ، علم بھی اور فن بھی - مدبر کے لئے وہ ایک فن ہے ، جس میں مہارت حاصل کرنے کے لئے اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو کا گہرا مطالعہ ناگزیر ہے - اس شخص کے لئے جو اپنی معاشرتی زندگی سے دلچسپی رکھتا ہو ، خواہ سرکاری ملازم کی حیثیت سے یا محض شوق کی وجہ سے ، سیاسیات ایک علم ہے جس کا مطالعہ اس کے فنی اور فلسفیانہ پہلو پر نظر رکھنے سے اور پختہ ہو جاتا ہے -

جس شخص کے دل میں زندگی کی کلی اصلاح کا ولولہ ہو اور جزوی تر مہموں سے اس کو تسلی نہ ہو، اس کے لئے سیاسیات ایک فلسفہ ہے، لیکن اگر اس فلسفہ کا علمی اور فنی پہلو نظر انداز کیا گیا تو اس میں لغاطی کے سوا کچھ نہ رہ جائے گا۔ سیاسیات کا مہدان بہت وسیع ہے، لیکن تاگ نظری اسے تلگ بھی کر سکتی ہے۔ ہم چاہیں تو اسے یونانیوں کی طرح تمام علوم پر فوقیت دے سکتے ہیں، اور چاہیں تو اسے بے جان اصطلاحوں کا گورکھنڈا بنا سکتے ہیں۔

مطالعے میں آسانی کے لئے ہم سیاسیات کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، تاریخی یا بیانی، نظری اور عملی۔ تاریخ یا بیانی حصہ وہ ہوگا جس میں شروع سے آخر تک ہر دور کے فلسفیوں کے نظریے بیان کیے جائیں، نظری وہ جس میں سیاسیات کے اصولوں اور معیاروں پر بحث کی جائے، عملی وہ جس میں کسی مخصوص نظام کو کامیاب بنانے یا کسی معجزہ نظام کو عمل میں لانے کی تدبیروں اور ترکیبوں پر ضرور کیا جائے۔ ہمارا موضوع صرف سیاسیات کا پہلا حصہ ہے۔

سچ پوچھئے تو سیاسیات کی تاریخ ہی اس کے مفہوم کو واضح کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور یہی اس کی سب سے مکمل، اگرچہ نہایت طویل تعریف ہے۔ ہم یہاں صرف اس کے چند تصوروں اور اداروں کی اجمالی تعریف کر دینا چاہتے ہیں تاکہ آئندہ بحث کے سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔

سیاسی شعور و فکر کا مرکز ریاست ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور ریاست کا جو مفہوم فلسفیوں نے قائم کیا ہے وہی گویا ان کے فلسفے کی جان ہے۔ لیکن ہر فلسفی کے ذہن میں ریاست کا ایک جداگانہ مفہوم رہا ہے، ہر ایک کو وہ ایک نئی اور انوکھی شکل میں نظر آئی ہے، اور اس کی آج تک ایسی کوئی تعریف نہیں کی جا سکی ہے جسے ہر خیال کے لرگ تسلیم کرنے پر تیار ہوں۔ ریاست کی شکل بھی ہر زمانے میں بدلتی رہی ہے۔ یونان میں وہ ایک شہر تک محدود ہوتی تھی، قرون وسطیٰ میں عالم کبر ہو گئی۔ دور جدید میں اس کا دائرہ اکثر قوم یا نسل، زبان یا تہذیب کے مطابق ہوتا ہے، بعض ریاستیں بہت بڑی ہیں، بعض بہت چھوٹی۔ ریاست کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صرف اس قدر کہا جاسکتا ہے کہ وہ افراد کی ایک کثیر تعداد ہے جو، کسی خاص علاقے میں آباد ہو، متحد اور منظم ہو، اور

نظام قائم رکھنے کے ارادے سے اس نے حکومت کا کوئی دستور جاری کیا ہو جس کی پیروی اس کی اکثریت معمولاً کرتی ہو۔ بعض فلسفی ریاست کے اندرونی اتحاد، یعنی مذہب، معاشرت، تہذیب اور زبان کے اتحاد پر زیادہ زور دیتے ہیں، بعض اس کے نظام پر، یعنی اس اقتدار پر جس کے سب یکساں مانتے ہوں، بعض اس کے استقلال یا خود مختاری، یعنی خارجی قوتوں سے آزادی کو سب سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ لیکن مختلف مذہب رکھنے والے، مختلف زبانیں بولنے والے لوگوں نے بھی ریاستوں قائم کی ہیں اور قائم رکھی ہیں، اندرونی اقتدار بھی کہیں کم رہا ہے کہیں زیادہ، کہیں معین کہیں مبہم، بعض ریاستوں نے آپس میں متحد ہو کر اپنی آزادی اور اختیار کو بہت محدود کر دیا ہے، اس کے باوجود ہم ان کے ریاستیں ہونے سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس سبب سے ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پر زیادہ زور نہ دینا چاہئے۔ ریاست میں اصل چیز افراد کا متحد اور منظم رہنے کا ارادہ ہے، خواہ ان کی غرض کچھ بھی ہو، اور ریاست کا نظام خواہ کوئی شکل بھی اختیار کرے۔

ریاست اور معاشرے [۱] میں فرق یہ ہے کہ ریاست میں منظم رہنے کا ارادہ ایک خاص نظام حکومت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اور معاشرہ ایک ایسی جماعت کو بھی کہہ سکتے ہیں جو غیر منظم ہو یا جس میں حاکم اور محکوم کا رشتہ مبہم ہو۔ مثلاً خانہ بدوش قبیلے معاشرے ہیں مگر یہ ریاستیں نہیں کہلاتیں گے۔ اسی طرح ریاست اور اس کے نظام حکومت میں امتیاز کرنا چاہئے۔ نظام حکومت وہ ادارے اور انتظامات ہیں جن کا مقصد ریاست میں مروجہ معیار کے مطابق امن قائم رکھنا، انصاف کرنا اور دوسرے عمومی افراض کو پورا کرنا ہے۔ ریاست کا وجود کسی خاص طرز حکومت سے وابستہ نہیں ہوتا، اس کے بدلنے کے ساتھ ریاست نہیں بدلتی۔

حکومت کے نظام کو مستحکم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حاکم اور محکوم معین ہوں اور ایک ایسا شخص یا ایسے اشخاص ہوں جن کا سیاسی مرتبہ اور اختیارات سب سے اعلیٰ ہوں اور وہ اختلاف کے وقت آخری اور قطعی فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہوں۔ یہ شخص یا اشخاص فرمان روا کہلاتے ہیں اور فرمان دہائی ان کے حقوق اور اختیارات کے مجموعے کا نام ہے۔ حاکم اور فرمان روا کے اختیارات

کی نوعیت بدلتی رہی ہے اور چونکہ خاص موقعوں کے سرا انتہائی اختیارات استعمال کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا اس لیے اختیارات کی حد بندی کرنا بہت دشوار ہے۔ معمولاً حاکم وہ اشخاص ہوتے ہیں جن کا فرض حکومت کے قاعدوں اور ضابطوں کو عمل میں لانا ہوتا ہے، اور فرماں روا وہ ہوتا ہے جس کا اقتدار سب سے اعلیٰ مانا جاتا ہو اور جو ریاست کے اندر کسی قوت کے ماتحت نہ ہو۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جمہوری ریاستوں میں تمام شہری [۱] بحیثیت مجموعی فرماں روا ہوتے ہیں اور شاہی اور استبدادی حکومتوں میں یہ منصب بادشاہ کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن سوا ان چند ریاستوں کے جہاں شہری براہ راست حکومت کرتے تھے، حکومت اور فرماں روائی کے اختیارات عموماً کسی شخص یا چند اشخاص کے سپرد کردئے جاتے تھے، کبھی ایک عارضی امانت کے طور پر، کبھی مستقل، اور جمہور کی فرماں روائی صرف ان انتہائی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جب حاکم اور مستحکم کے اختلافات سے خانہ جنگی کی نوعیت آجائے اور مستحکموں کے طرز عمل سے یہ ظاہر ہو کہ ان کی خواہشوں اور حوصلوں کا لحاظ نہ کیا گیا تو وہ ریاست کا تختہ پلٹ دیں گے۔

عموماً فرماں روا وہی مانا جاتا ہے جسے قانون وضع کرنے کا حق ہو، خواہ وہ شہریوں کی کوئی منتخب شدہ جماعت ہو یا کوئی بادشاہ۔ اگر قانون فرماں روا کا صریحی یا غیر صریحی حکم تصور کیا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فرماں روا کے اختیارات اُسی وقت ختم ہو جاتے ہیں جب شہریوں کی اکثریت یا کثیر تعداد اس کے احکامات کی تعمیل سے انکار کر دے، لیکن قانون کو مستض فرماں روا کے احکامات قرار دینا صحیح نہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہر ریاست کے مجموعہ قوانین کا ایک بہت بڑا حصہ فرماں روا کے احکامات پر مشتمل ہوتا ہے، مگر ایک حصہ ایسا بھی ضرور ہوتا ہے جس کا تعلق براہ راست ریاست اور سیاسی زندگی سے نہیں ہوتا، بلکہ معاشرے اور معاشرتی زندگی

[۱]—شہری ان تمام افراد کو کہتے ہیں جن کے یکجا اور متعہد ہونے سے ریاست وجود میں آتی ہے۔ یونان اور اطالیہ کی شہری ریاستوں میں صرف وہی لوگ شہری کہلاتے تھے جنہیں حکومت میں شریک ہونے اور حاکموں کے انتخاب میں حصہ لینے کا حق تھا، موجودہ زمانے میں ہر جہاں کہیں رائے دینے کا حق عام نہیں ہے وہاں وہ لوگ جو اس حق سے محروم رکھے گئے ہیں پورے شہری نہیں کہے جاسکتے، ان کی ہستی ریاست کے وجود کے لئے چاہے جتنی فاخر ہو۔

سے - قانون کے اس حصہ کو رسمی اور قومی بھی کہتے ہیں - قرون وسطیٰ اور ایک عرصے تک عہد جدید میں بھی یہ قانون ضبط تحریر میں نہیں آیا ، لیکن اب وہ تقریباً تمام ریاستوں کے منضبط قوانین میں ضم ہو گیا ہے - رسمی قانون کے علاوہ قانون کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا ریاست سے کوئی تعلق نہیں ، یعنی مذہبی اور اخلاقی قانون - آج کل تقریباً تمام یورپی ریاستوں میں مذہبی قوانین کی کوئی سیاسی حیثیت نہیں رہ گئی ہے ، لیکن قرون وسطیٰ میں اور کئی صدیوں بعد تک کلیسا کے حامی مذہبی قانون کو سیاسی قانون سے برتر مانتے رہے اور اب اس کی عظمت اس وجہ سے جاتی رہی ہے کہ کلیسا اور معاشرتی مذہب دونوں کی طرف سے لوگوں کی طبیعتیں پھر گئی ہیں - جس معاشرے میں مذہب اور مذہبی دھنساؤں کا اثر ہو ، مذہبی قانون ریاست اور فرمان روا کے اختیار کے باہر رہتے ہیں - یہی حال اخلاقی قانون کا ہے - اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ وہ کبھی ضبط تحریر میں نہیں آسکتا ، اور اس کی تعمیل ریاست نہیں کرائی بلکہ شہریوں کی عام رائے - اخلاقی قانون گویا ایک معیار ہوتا ہے جس پر منضبط قانون جانچا جاتا ہے -

ان تشریحوں کے بعد ہم اپنے اصل موضوع پر بحث شروع کرتے ہیں -

پہلا حصہ

سید احمد علی خان
نور علی خان

یونان
Greek

City State شہری ریاستیں

تمہید

(۱)

ہر قوم کے سیاسی خیالات اور مقاصد اُس کی سہرت اور زندگی کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، اور اُن کی تہ تک پہنچنے کے لئے اُس ماحول اور زمانے کو مد نظر رکھنا چاہئے جس میں اُن کی پیدائش اور پرورش ہوئی ہو۔ یونانی سیاسیات پر بحث کرتے ہوئے اس کا خیال رکھنا اور یہی ضروری ہے کہ یونانیوں کے ذہن میں ^{legions} ^{individuals} ^{collective} انفرادی اور اجتماعی فرائض ذاتی شوق اور معاشرتی ذمہ داریاں الگ الگ چیزیں نہیں تھیں، اور اُن کے فلسفہ حیات نے اُن کی زندگی کے جزو و کل میں ایک ربط اور ہم آہنگی قائم کردی تھی جو اور کسی قوم کی تاریخ میں نہیں نظر آتی۔ وہ اُس کشمکش، ان پیچیدگیاں سے محفوظ رہے جو سیاسی مصالحت اور مذہبی عقیدے کی مخالفت نے آگے چل کر یورپ میں پیدا کردی اور جن میں یورپی قومیں صدیوں تک مبتلا رہیں۔ اُن کی ریاستیں چھوٹی تھیں، سیاسی مسائل ہر شخص کی نظر کے سامنے ہوتے تھے۔ یونانیوں کا سیاسی فلسفہ اس وجہ سے مطالعے کا اور بھی مستحق ہے کہ وہ بلا واسطہ ذاتی تجربے اور ایسی ذہنیت کا نتیجہ ہے جو ہر قسم کے تعصب سے پاک تھی۔ ذہن اور نظر کی یہ صفائی خود بخود حاصل نہیں ہوئی۔ یونانی تخیل کے کار ناموں کی صحیح قدر دانی ہم اُسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم اُن کے فلسفہ حیات سے آشنا ہوں، اُن کی ریاستوں کی سرگزشت اور اُس زندگی کا نقشہ ہمارے سامنے ہو جس نے اُن کے تخیل کو پرواز کی قوت بخشی اور فلک پیمائی کے حوصلے۔

3

۱۷۵۵ B.C

یونان کی ذہنی بیداری اُس زمانے سے شروع ہوتی ہے جب ساتویں صدی قبل مسیح میں دلفی کی غیبی آواز [۱] قوم کی رہبر بنی اور اُسے خود شناسی اور اعتدال کی تعلیم دینے لگی۔ اِس تعلیم کی حاجت بھی بہت تھی، کیونکہ تقریباً یونان کے ہر حصے میں فوجی طبقے نے کاشتکاروں کو بہت دبا لیا تھا اور اُسی دوران میں سونے چاندی کے سکے رائج ہونے سے کسانوں کی حالت اور بھی خراب ہوگئی تھی۔ ساہوکاروں نے اُن کی زمینیں خرید لی تھیں، اور بہتہروں کو غلامی کے سوا معاشی دشواریوں سے پیچھا چھڑانے کا اور کوئی چارہ نہیں رہا تھا۔ لیکن خوش قسمتی سے اُسی وقت دلفی کی غیبی آواز نے اپنی اخلاقی تعلیم شروع کر دی، جس کا غریب امیر سب کی ذہنیت پر بہت گہرا اثر ہوا اور چلد ایسے قانون ساز بھی پیدا ہو گئے جنہوں نے دلفی کی تعلیم کو سیاسی اور دستوری جامہ پہنانے میں خاص کامیابی حاصل کر لی۔ اِن اخلاقی اور قانونی اصلاحوں نے فساد کو پھیلنے نہیں دیا، معاشی زندگی میں توازن قائم کر دیا، اور ایسی معاشرت کی بنیاد ڈالی جس میں یونانیوں کے نشو و نما کا بہترین سامان تھا۔ خود شناسی اور اعتدال کے اصولوں نے ایک طرف تو اُس ذہن میں حرکت اور تخلیق کی آملگ پیدا کی جسے قدرت نے ہر جگہ سے سلوارا تھا، دوسری طرف اسے بے باکی اور بے اعتدالی سے روکا۔ دنیا کے تقریباً تمام علم اور فن یونانیوں کے جوش عمل اور حسن ذوق کا نتیجہ ہیں، لیکن یونانی محض علم پرست یا فن پرست نہیں تھے اور ہو بھی نہیں سکتے تھے۔ موجودہ زمانے میں کمال کی شرط یہ قرار پائی ہے کہ عالم اپنے علم میں متکو ہو جائے، اور علوم نے اِس قدر ترقی کر لی ہے کہ علم آپ ہی اپنا مقصد اور معیار سمجھا جاتا ہے۔ علم کی طرح فن اور پیشہ بھی یوں ہی مابروں میں تقسیم ہو گئے ہیں جو اپنی زندگی اُن کے لئے وقف کر دیتے ہیں اور معاشرہ ایسے اجزا کا مرکب بن گیا ہے جنہیں بغیر خاص اہتمام کے مربوط اور متحد رکھنا دشوار معلوم ہوتا ہے، فرد کے دل میں جماعت کے ایک جزو ہونے کا احساس خود بخود پیدا نہیں ہوتا، بلکہ تعلیم کے ذریعے سے ذہن نشین کیا جاتا ہے۔ یونانی دنیا میں یہ مظہر اُس وقت نمودار ہوا جب اُس کی عمر کی مدت پوری ہو چکی تھی اور موت کی گھڑی قریب آگئی تھی، ورنہ یونانی فلسفہ حیات اور طرز معاشرت میں مرکز اِس انتشار کی گنجائش

نہیں تھی - اپنے شوق یا اپنے پیشے کی مصروفیتوں میں قوتِ جاننا اور شہری معاملات سے بے خبر یا بے تعلق ہوجانا یونان میں دشوار بھی تھا اور معیوب بھی، ہم کو یونانی فلسفیوں اور عالموں میں شاید ہی کوئی ایسا ملے گا جس نے زندگی کے عام فرائض سے سبکدوشی چاہی ہو، لڑائیوں میں شرکت نہ کی ہو یا اپنی باری آنے پر کسی سیاسی خدمت کے انجام دینے لے انکار کیا ہو - یونانی ذہن میں وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ اعتدال پسندی بھی تھی، جس کی وجہ سے اُس نے علم اور عمل کو جدا نہیں ہونے دیا، ایسے علم کو بیکار سمجھا جس سے عمل کی اصلاح نہ کی جاسکے، اور ایسے عمل کو حقیر جانا جس کی بنیاد علم پر نہ ہو - علم اور فن کی طرح آجکل سیاسیات کا دائرہ بھی بہت تنگ ہو گیا ہے اور یہ ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ سیاسی معاملات میں دلچسپی لے یا نہ لے - یونان میں اِس کے برخلاف زندگی کے معنی ہی سیاسی زندگی کے تھے۔ سیاسیات کا دائرہ اُس قدر وسیع تھا کہ اُس میں فرد کا تقریباً ہر قول اور فعل شامل تھا اور اُس سے باہر نکلنا گریبا انسانیت سے ہاتھ دھونا تھا - یونانی اُس دائرے کے باہر نہ نکل سکتے تھے نہ نکالنا چاہتے تھے، اِس لئے کہ ان کا اپنی ریاست سے گہرا مذہبی، تہذیبی اور خاندانی تعلق تھا، اور ان کی ساری زندگی ایسے فرائض کی ادائیگی کا سلسلہ تھی جس سے فرد اور معاشرے کا ربط پڑھتا تھا، مگر فرد کو اُس کا اندیشہ کبھی نہیں ہوتا تھا کہ اُس کی شخصیت جماعت میں محو ہو کر رہ جائے گی -

یونانیوں کے مذہب پر غور کیا جائے تو وہ خصوصیتیں جو اور مذہبوں میں پائی جاتی ہیں اُس میں بہت کم ملیں گی - اُس کے کوئی ایسے عقیدے نہیں ہیں جو اُس کی بنیاد قرار دئے جاسکیں، اُس میں انسان کی روحانی تسکین اور اُس کی اخلاقی رہبری کا کوئی سامان نہیں، صرف رنگین افسانے ہیں جن کے پردے میں کبھی کبھی حقیقت کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے، مگر زیادہ تر تصور کی شوخی ہی نظر آتی ہے - شاعری کی طرح یونانی دیو مالا (اساطیر) سے بھی کوئی اخلاقی تعلیم نہیں حاصل کی جاسکتی اور اُس کی اہمیت کا اندازہ ہم بغیر یونانی معاشرت کا مطالعہ کئے نہیں لگا سکتے - یونانی مذہب اصولاً کچھ نہیں تھا، عملاً بہت کچھ تھا - لوگوں کے عقیدے بہت مبہم تھے مگر زندگی بسر کرنے کا طریقہ انہیں بہت اچھی

طرح معلوم تھا - وہ دیوتاؤں اور سورماؤں کی پرستش کرتے تھے اور خاص طور پر ان کی جن سے روایات کے مطابق ان کا کوئی خاندانی یا تاریخی تعلق ثابت ہوتا تھا - ہر شہر کا ایک بڑا دیوتا ہوتا تھا اور اُس کے علاوہ شہر کی آبادی کے مختلف قبیلوں اور خاندانوں کے اپنے الگ اور مخصوص دیوتا تھے - ہر شریف خاندان کسی سورما کو اپنا مورث اعلیٰ مانتا تھا اور اُس کی پرستش کرتا تھا - اُس کے ساتھ آبا و اجداد کی روحوں کی بہبود کے لئے مقررہ رسمیں ادا کرنا بھی لازم تھا - اس کے معنی یہ ہیں کہ یونانی مذہب انفرادی نہیں معاشرتی تھا - اس کے ذریعے سے جو آئین حیات، رسم و رواج اور معاشرت کا طریقہ قائم ہوا اس کا تعلق براہ راست فرد سے نہیں تھا بلکہ جماعت سے، اور افراد کے لئے اپنا فرض ادا کرنا اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرنا کوئی ذاتی معاملہ نہیں تھا بلکہ اجتماعی تھا - چنانچہ گناہ اور ثواب کی بھی شخصی حیثیت بہت کم تھی، بلکہ اُس کا تعلق زیادہ تر جماعت سے سمجھا جاتا تھا، اور فرد کو حسن عمل پر اپنی فلاح سے زیادہ جماعت کی بہبود کا خیال منجبور کرتا تھا - یہ سمجھ لینے کے بعد کہ جماعت سے مراد غیر لوگ نہیں تھے بلکہ اپنے شہری، اپنا قبیلہ اپنا خاندان، اپنے بزرگ، ہم کو اس کا اندازہ ہو جائے گا کہ مذہبی فرائض ہر شخص کی نظروں میں کس قدر اہمیت رکھتے ہوں گے اور مذہب کو جز و کل، فرد اور جماعت میں ربط قائم رکھنے میں کتنا دخل ہوگا - مذہب کی طرح خاندان کی محکمیت نے بھی یونانیوں کی سہرت کی تشکیل میں بہت حصہ لیا - یونانیوں کو بچپن سے خاندان اور برادری کا لحاظ رکھنا اور ذاتی اغراض پر خاندان اور برادری کی ضرورتوں کو ترجیح دینا سکھایا جاتا تھا، اور اس طرح خاندانی اصول تربیت و فاداری اور ایثار کے جذبے کو، جس کے بغیر اعلیٰ سیاسی زندگی ممکن نہیں، سب سے پہلے بیدار کرتے اور نشو و نما دیتے تھے - اخلاقی تعلیم ہر ملک میں دی جاتی ہے، مگر فرد کا اپنی ذات کو خاندان اور قبیلے میں محسوس کر دینا، حقوق کے بجائے فرائض پر زور دینا، کہیں بھی اس طرح سے تربیت کا مرکز نہیں بنایا گیا جیسے یونان میں - انہیں مذہبی اور خاندانی اصولوں کا دائرہ عمل وسیع کر دیا گیا تو وہ سیاسی زندگی کے اصول بن گئے - ارسطو جس کی تصانیف اہل یونان کے صدیوں کے تجربے اور فلسفے کا منہجور ہیں، ”سیاسیات“ میں لکھتا ہے، ”میں اور یہودی کے والدین اور اولاد کے تعلقات، ان کے جداگانہ

اوصاف [۱] ، ' اُن کے باہمی سلوک میں اچھے برے کی تمیز ' اچھے کو اختیار کرنے اور برے سے بچنے کا طریقہ ' اُن مسائل پر اُسوقت بحث ہوگی جب ہم حکومت کی مختلف صورتیں بیان کریں گے۔ چونکہ ہر خاندان ریاست کا جزو ہے اور یہ تعلقات خاندانی زندگی میں شامل ہیں ' اس لئے اجزا کے اوصاف کو کل کے اوصاف کے مناسب ہونا چاہئے۔ یہ مان لینے کے بعد کہ کسی ایک جزو کے وصف کا اثر ریاست کے وصف پر پڑتا ہے ' ظاہر ہے کہ عورتوں اور بچوں کی تعلیم میں ریاست کے مقاصد کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ' کیونکہ بچے بڑے ہو کر ریاست کے شہری بنتے ہیں اور عورتوں پر ریاست کی نصف آبادی مشتمل ہوتی ہے۔ "

یونانی سیاسیات پر مذہب اور خاندان کا ' اور مذہب اور خاندان پر سیاسیات کا رنگ چڑھانے میں ملک کے جغرافیہ حالات نے بہت مدد دی۔ یونانیوں کی بستیاں چھوٹی چھوٹی وادیوں میں تھیں جو ہر طرف اونچے پہاڑوں سے گھری ہوتی تھیں ' آمد و رفت ہوتی تھی ' مگر کم ' کیونکہ تجارت بدیسہوں کے لئے چھوڑ دی گئی تھی اور زراعت پیشہ لوگوں کو سفر کرنے کی زیادہ حاجت نہیں ہوتی۔ اس لئے ہر بستی میں زندگی نے ایک نوا رنگ اختیار کیا اور مذہب اور خاندانی روایات اور اخلاق نے اس نرالی پن کے احساس کو اور بھی قوی کر دیا۔ رفتہ رفتہ جب بستیاں بڑے کر شہری ریاستیں ہو گئیں تو ہر شہری ریاست جداگانہ مذہبی ' قانونی ' رسمی اور تہذیبی خصوصیات کا مجسمہ بن گئی اور سیاسی جد و جہد کا محرک ' اور وفاداری اور ایثار کی بنا سیاسی فلسفے سے زیادہ وہ محکمیت ہو گئی جو ہر شخص کو اپنے عزیز سے اور اپنی چیز سے ہوتی ہے۔

یونانیوں کی سہرت بھی کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ ریاست سے خاندانی تعلقات اور شہری ریاست کی محدود زندگی ان کے لئے موزوں ثابت ہوئی۔ اس معاملے میں ان میں اور انگریزوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ " ہر انگریز کا گھر اُس کا قلع ہوتا ہے " اور انگلستان کے اکثر سیاسی فلسفیوں نے اس قلعہ کو مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ یونان میں کسی کو یہ کہنے

[۱]—Virtue جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خاص خوبی یا جوہر۔ اس کے لئے

" وصف " کا لفظ سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

کا حوصلہ نہیں تھا۔ کسیے نوٹوں [۱] کے ”تذکرے“ میں ایتھلز [۲] کے شہریوں کا ایک مثالی نمونہ بیان کرتا ہے۔ ”میں کبھی اپنا وقت گھر پر نہیں صرف کرتا۔ میری بیوی اکیلی گھر بار کا کام بہت اچھی طرح سنبھال سکتی ہے۔“ اور اس کے گھر پر بیٹھنے کی کوئی وجہ بھی نہیں تھی۔ وہ فطرتاً گھریلو زندگی سے مناسبت نہیں رکھتا تھا۔ اُسے شوق تھا لوگوں سے ملنے کا، بازاروں اور چپٹوں میں ٹہلنے کا، جہاں اُس کے سب جان پہچان والے جمع ہوا کرتے تھے۔ وہ شہر میں تقریباً ہر شخص کو جانتا تھا، سیاسی بحثوں روزمرہ کی دلچسپیوں میں داخل تھیں، اِکلیسیا (یا شہر کی قانون ساز مجلس) کے جلسے، مقدمے، سب کیلے میدان میں ہوا کرتے تھے۔ ہر تیسرے چوتھے روز کوئی تہوار ہوتا تھا جس میں ادھر ادھر سے لوگ آتے اور دنیا کی خبریں سناتے، کچھ نہیں تو بحث مباحثے کا موقع تو ہر وقت تھا۔ سیاسی معاملات اور شخصیتوں پر رائے زنی کرنا یونانی کا سب سے بڑا حق اور سب سے دلچسپ مشغلہ تھا۔ ارسطو کا نظریہ کہ ”انسان ایک حیوان سیاسی ہے“ اس کا ذاتی خیال نہیں تھا بلکہ یونانیوں کی فطرت کا آئینہ ہے۔ سیاسی مباحثے ایتھلز والوں کی زندگی کا مرکز تھے۔ ان کے بغیر انہیں جینا دوبھر ہو جاتا۔ یہی حال کم و بیش یونان کے ہر شہر کا تھا، اور اسی وجہ سے یونان میں بادشاہی کبھی پسند نہیں کی گئی۔ بادشاہ ”اپنی بات اپنے دل میں رکھتا ہے“، یونانی اسے اپنا حق سمجھتے تھے کہ تمام سیاسی کارروائیاں ہر روز بازار ہوں اور ہر شخص رائے زنی کا شوق پورا کر سکے۔ مگر اس شوق اور رغبت کے باوجود یونانیوں کے لئے سیاسی مسائل میں منہمک رہنا دشوار ہو جاتا انہیں روزی حاصل کرنے میں اتنی مشکلیں ہوتیں جتنی اور ملکوں کے باشندوں کو۔ یونانیوں کی سیاسی کارگزاری فراغت اور بے فکری کا نتیجہ ہے، چو انہیں کچھ تو اس وجہ سے میسر ہوئی کہ اُن کی ضروریات مقابلتاً کم تھیں، اور زمون اس قدر زر خیز کہ محض پیمت پالنے کے لئے زیادہ محنت درکار نہ تھی، کچھ اس وجہ سے کہ یونان میں شروع ہی سے غلامی کا رواج ہو گیا، اور محنت اور مشقت کے سارے کام غلاموں کے سپرد کر دیے گئے۔ سپارٹا [۳] کے معاشی

Spurta

Xenophon—[۱]

Athens—[۲]

Sparta—[۳]

نظام کا دار و مدار غلاموں پر تھا۔ ایتھنز کی حالت ایسی تو نہیں تھی، مگر غلاموں کے بغیر یہاں بھی کام چلنا دشوار تھا۔ باقی ریاستوں کی حالت ان دونوں کے درمیان تھی۔ اس لئے یونان کے سیاسی اداروں پر بحث کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سیاسیات میں دخل صرف آزاد لوگوں کو تھا اور ان کی آزادی اور فراغت کی قیمت ان کے غلام ادا کرتے تھے۔

(۲)

اکثر شہری ریاستوں کی بنا چھٹی صدی قبل مسیح کے شروع میں پڑی، جب وہ معاشی انقلاب جو سکے کی ایجاد کی وجہ سے پیدا ہوا اپنا پورا اثر ڈال چکا تھا، اور زمینداروں، کاشتکاروں، تاجروں اور فوجی طبقے کی باہمی جنگ کا ایک طرح سے فیصلہ ہو گیا تھا۔ سپارٹا میں فوجی طبقہ اور طباقوں پر بالکل حاوی ہو گیا اور لی کرگس [۱] نے اپنے قوانین کے ذریعے سے اس صورت حال کو مستقل کر دیا۔ اس سے کچھ پہلے (۵۹۴ ق م میں) سولن [۲] نے اس ہرجان کو رفع کرنے کی کوشش کی جو ایتھنز کی ریاست میں پیدا ہو گیا تھا، اور ایتھنز والوں کی درخواست پر اس نے معاشی اور سیاسی خرابیاں دور کرنے کے لئے قانون بنائے۔ اس کے قانونوں نے اس جمہوریت کے بھیجے ہوئے جس نے ایتھنز کی ریاست کو یونان کے سیاسی تجربوں میں سب سے زیادہ دل کش اور سبق آموز بنا دیا۔ ایتھنز کے سیاسی اداروں نے قومی سہرت کی نشو و نما میں خاص طور پر مدد دی۔ انہوں نے سپارٹا کے دستور کے برخلاف غریب امیر کسی کو بیجا پابندیوں سے نہیں جکڑا اور اسی وجہ سے حیرت انگیز سیاسی اور ذہنی کارناموں کا باعث ہوئے۔ زمینداروں اور کاشتکاروں کے جھگڑے کو سولن نے یوں طے کیا کہ اس وقت کاشتکاروں پر جتنا قرضہ تھا وہ سب منسوخ کر دیا، کیونکہ یہی قرضہ انہیں برباد کر رہا تھا، اور اس کے چند سال بعد ہی سولن نے [۳] نے جو چھوٹے زمینداروں کی مدد سے ایتھنز کا بادشاہ ہو گیا تھا، زمینداروں کو اپنے پاس سے روپیہ دے کر ان کی مشکل کو حل کر دیا۔ یہ تدبیریں خاص طور پر قابل ذکر اس سبب سے ہیں کہ یونانی شہروں میں آخر تک

Lycurgus—[۱]

Solon—[۲]

Pisistratus—[۳]

اصل آبادی کاشتکاروں اور زمہداروں کی رہی ' اور زرعی مسائل کو طے کئے بغیر ریاست میں امن قائم رکھنا مشکل تھا۔ سپارٹا میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ' یعنی کاشتکاروں کو زمہداروں کا غلام بنا دینا ' وہ سولن کی اصلاحات سے ہرگز بہتر نہ تھا ' گو بعض یونانی فلسفیوں نے سپارٹا کے نظام کی تعریف اس بنا پر کی ہے کہ وہ فطرت کے مطابق تھا ' اس نے اُن لوگوں کو جو آزادی کے اہل نہیں تھے پابند رکھا ' اور اُن لوگوں کو جن کی فطرت میں حکمرانی کا مادہ تھا حاکم بنایا۔ مگر سپارٹا کا آزاد طبقہ اپنی آزادی قائم رکھنے کے لئے زرعی غلاموں سے ہمیشہ لڑے اور ان کو دبائے رکھنے پر مجبور رہا ' وہ اخلاقی صفات جو ریاست کا بانی اپنے اداروں کے ذریعے سے پیدا کرنا چاہتا تھا بہت جلد ناپید ہو گئیں ' اور وہ عسارت جو ظلم کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی بہت کمزور ثابت ہوئی۔ اس کے برعکس آیتھنز میں سولن نے روپے کے بدلے آزادی بیچ دیلے اور غلام بن جانے کی ممانعت کر دی ' اور گو غلام رکھنے کا رواج بحال رہا ' پھر بھی اتنا تو ہو گیا کہ کاشتکار غلامی سے بچ گئے اور بعد کو انہوں نے آیتھنز کی عظمت قائم کرنے اور اس کے جمہوری اداروں کو کامیاب بنانے میں پورا حصہ لیا۔

سپارٹا کے اداروں کا مقصد ایک فوجی اشرافی حکومت قائم کرنا تھا۔ سولن خود طبقہ اشراف کا رکن تھا مگر اُس نے جمہوریت کو اپنا معیار بنالیا ' اُس نے مرکزی حکومت میں تو عوام کا دخل نہیں رکھا لیکن یہ حق ہر شخص کو دے دیا کہ محتاج اور بے بس لوگوں کی طرف سے عدالت میں انصاف طلب کر سکے ' اور مقدموں کا فیصلہ کرنے کو ایک چوری [۱] مقرر کی جس کا انتخاب عوام میں سے ہوتا تھا۔ عدالت کے تمام عہدے دار ' جن کا تقرر صرف ایک سال کے لئے ہوتا تھا ' اکلیسیا ' یعنی مجلس عامہ کے سامنے اپنی کارگزاری کے متعلق رپورٹ پیش کرنے پر مجبور کئے گئے ' اور اس طرح عدالتی مقدموں میں امیدوں کا بوجھ لحاظ کرنا ان کے لئے دشوار ہو گیا۔ ان قوانین میں عوام کو شرف کے دباؤ سے بچانے کی بہت سی ترکبیبیں تھیں ' مگر کوئی ایسا قانون نہیں تھا جس سے اشراف کے طبقے کی حق تلفی ہوتی ' اور اسی وجہ سے ان قوانین کی زیادہ مخالفت نہیں کی گئی۔ جب سولن کے شہر چھوڑ کر چلے جانے پر اس کا رشتہ دار پیسمن تیرے تس بادشاہ ہو گیا تو اس نے بھی

ان اداروں کو قائم رکھا۔ سولن کسی ایک طبقے کا طرف دار نہیں تھا، وہ معاشرے میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنا چاہتا تھا اور اس میں وہ کامیاب ہوا۔ سیاسی نظام کو مکمل کرنے میں جو کسر باقی تھی وہ اس کے بعد کلائس تھنیز [۱] نے پوری کر دی۔ کلائس تھنیز نے ریاست کی آبادی کو نئے سرے سے اور نئے اصولوں پر تقسیم کیا، کیوں کہ پرانے طریقے نے آبادی میں فرقے پیدا کر دیے تھے جن کے درمیان خاصی عداوت دھتی تھی۔ اکلہسیا کو، جو پہلے بہت کم اقتدار رکھتی تھی، اُس نے ملک کا فرمان روا بنا دیا اور کام میں آسانی کے لئے عملی اختیارات اکلہسیا کی منتخب کی ہوئی دس کمیٹیوں کے ہاتھ میں دیدئے جو یکے بعد دیگرے برسرِ اقتدار ہوا کرتی تھیں۔ یوں ایتھنز کی ریاست ایک مکمل جمہوریت بن گئی، اور شرفا کے طبقے نے یہ سمجھ کر کہ جمہوری اداروں کو تسلیم کر کے ان سے فائدہ اٹھانا ان کے حق میں خالص اشرافی یا چلڈ سری نظام حکومت سے بہتر ہے اس کو اور تقویت پہنچائی۔

سولن اور ایتھنز کے دوسرے مصلح جس طرح ایک طبقے کا تسلط دوسرے طبقوں پر گوارا نہیں کرتے تھے اُسی طرح ولایت کی تلگ نظری سے بھی بری تھے۔ فیروں کو شہریوں کے حقوق دیئے میں دوسری شہری ریاستوں میں جو سخت شرطیں تھیں وہ ہمیں ایتھنز میں نظر نہیں آتیں۔ بلکہ سولن نے قانون کے ذریعے سے غیروں کو ایتھنز کے شہری بنانے کی ترغیب دلائی۔ دوسری طرف شہریوں اور خصوصاً شرفا کے طبقے میں امیر غریب کا فرق مٹانے کے لئے جو ضابطے اور قاعدے بہت سے اور شہروں میں مقرر کئے گئے ایتھنز میں نہیں پائے جاتے۔ ایتھنز میں نہ سب کے مل کر کھانے کی رسم رائج کرنا ضروری سمجھا گیا، نہ زمین کی ملکیت میں کسی قسم کی اشتراکیت قائم کرنا، حتیٰ کہ ریاست تعلیم کی ذمہ دار بھی نہیں بنائی گئی۔ سپارٹا کے شہری ایک خاص وردی پہنتے تھے، اُن کے کھانے کی چیزیں بھی مقرر تھیں، لیکن شہریوں میں جتنا نفاق رہا اتنا ایتھنز میں شخصی آزادی کے باوجود نہیں پیدا ہوا۔ بلکہ جیسا ایتھنز کے سب سے بڑے مدبر پیرکلیز [۲] نے اپنی مشہور مائنی تقریر میں بیان کیا ہے، یہ آزادی ہی ایتھنز کی معائنہ اور

Cleisthenes—[۱]

Pericles—[۲]

رہبر تھی۔ اس تقریر میں پیرکلوڈ نے ایتھنز کی جمہوریت کی روح، اُس کی مخصوص تہذیب کا جوہر بھی دکھایا ہے: ”ہمارا طرز حکومت ہمسایوں کی دیکھا دیکھی قائم نہیں ہوا، ہم خود دوسروں کے لئے نمونہ ہیں، ان کے مقلد نہیں ہیں۔ ہمارا دستور جمہوری کہلاتا ہے، اس لئے کہ حکومت چند لوگوں کے ہاتھ میں نہیں ہے، بلکہ پوری جماعت کے ہاتھ میں ہے۔ ذاتی جھگڑوں میں ہمارا قانون سب کے ساتھ یکساں انصاف کرتا ہے اور ہماری رائے عامہ زندگی کے ہر شعبے میں جہاں کار نمایاں کا موقع ہو ہنر کی قدر اور عزت کرتی ہے، کسی فرقے کی حمایت سے نہیں بلکہ کام کی خوبی دیکھ کر۔ ہم سیاسی زندگی میں ہر ایک کو اپنا جوہر دکھانے کا موقع دیتے ہیں اور یہی اصول ہم اپنے روزمرہ کے باہمی تعلقات میں برتنے ہیں۔ ہمارا ہمسایہ اپنے مذاق کے مطابق خوشی منائے تو ہم اُسے نہ تیکھی نظروں سے دیکھتے ہیں نہ برا بھلا کہتے ہیں۔ ہم اُن چھوٹی چھوٹی بدتمیزی کی حرکتوں سے پرہیز کرتے ہیں جن کی چوٹ چاہے دکھائی نہ دے مگر جن کے دل پر لگتی ہے اُنہیں دُعا دیتی ہے۔ ملنے ملانے میں ہم بے دیا اور بامروت ہیں، مگر اپنی ریاست کے انتظامی معاملات میں ہم سختی سے قانون کی پوری کرتے ہیں۔ ان چیزوں کا جو احترام کے قابل ہیں ہم احترام کرتے ہیں، جو کوئی بر سر اقتدار ہو اُس کی ہم فرمان برداری کرتے ہیں۔ قوانین کی اطاعت کرتے ہیں خصوصاً اُن کی جو مظلوموں کی حمایت میں بنے ہوں اور اس اخلاقی معیار کا بہت پاس رکھتے ہیں جس کی خلاف ورزی باعث شرم و بدناسی ہے۔ پھر بھی ہمارا شہر محض کام کاجی لوگوں کی بستی نہیں۔ کسی اور شہر میں تفریح کا اتنا سامان نہیں، اُسے دن ورزشی مقابلے اور قربانیاں ہوتی رہتی ہیں، ایسی ایسی عمارتیں موجود ہیں جن کے حسن سے ہر وقت آنکھ کو نور، دل کو سرور حاصل ہوتا ہے... ہاں، اور اگر ہم یہی مناسب سمجھتے ہیں کہ اپنے کو سخت جسمانی تربیت کی زنجیر میں جکڑ کر نہیں بلکہ بے تکلفی سے خطروں کا سامنا کریں اور ریاست کی سکھائی ہوئی بہادری کے بجائے اپنی خلتی جوانمردی پر بھروسہ کریں، تب بھی ہم ہی فائدے میں رہتے ہیں، اس لئے کہ ہم آنے والی مصیبتوں کے لئے تیاری کرنے کی کلفتوں سے بچتے ہیں، اور جب ہم پر کوئی مصیبت آتی ہے تو ہم اتلے ہی مرد میدان ثابت ہوتے ہیں جتنے ہمارے کچھوے کی چال

چلنے والے حریف - اور باتوں کی طرح اس معاملے میں بھی ہمارے شہر نے ایک ایسی مثال پیش کی ہے جو تعریف کی مستحق ہے... ہم حسن پرست ہیں، مگر اعتدال کے ساتھ، اس دانائی کے قدردان ہیں جس سے مردانگی میں فرق نہ آئے - دولت ہمارے لئے محض دکھاوے اور لاف زنی کا سامان نہیں بلکہ اعلیٰ مقاصد کا ذریعہ ہے - ہم اسے حقیر نہیں سمجھتے جو غریب ہو، بلکہ اسے جو غربت کو دور کرنے کی کوشش نہ کرے - ہمارے شہری ذاتی اور قومی فرائض یکساں انجام دیتے ہیں، اور اپنے خانگی مشغلوں میں ایسے منہمک نہیں ہو جاتے کہ شہر کے معاملات سے غافل ہو جائیں - عمل میں ہم سے زیادہ منچلا کوئی نہیں، لیکن عمل سے قبل ہم سے زیادہ کوئی غور بھی نہیں کرتا... یعنی نوع انسان میں بس ہم ہی ایسے ہیں جو اپنا فائدہ سوچ کر نہیں بلکہ آزادی پر دلہرانہ بھروسہ کر کے فیروں پر احسانات کرتے ہیں - مختصر یہ کہ میں اپنے شہر کی نسبت دعویٰ کرتا ہوں کہ وہ یونان کے لئے ایک نمونہ ہے اور اگر فرداً فرداً مقابلہ کیا جائے تو اس کے شہری زندہ دلی، کمالات کی رنگارنگی، اور ذہنی اور جسمانی خود اعتمادی میں کسی سے کم نہیں۔ ” سچ ہے، ایتھنز کے شہری کسی سے کم کہیں ہوتے - اُن کے پاس جوانمردی اور ایثار کے نمونے موجود تھے اور پُرکالوس کی طرح اُن کا بھی عقیدہ تھا کہ ”ساری دنیا اعلیٰ شخصیتوں کی یادگار ہے - اُن کی داستان صرف اُن کے وطن میں اُن کے سنگمزار ہی پر کندہ نہیں ہے بلکہ دیر تک اور دور تک بغیر کسی ظاہری علامت کے لوگوں کی زندگی میں سمائی ہوئی اور بسی ہوئی رہتی ہے “ -

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ پانچویں صدی ق - م میں ایتھنز کے دھندسا اپنی ہمت ایسے عقیدوں سے بڑھاتے تھے، اور ایتھنز کی جمہوریت کا نصب العین ایک عرصہ تک وہی تھا جو پُرکالوس نے بیان کیا ہے - لیکن افسوس ہے یہ حالت بہت جلد بدل گئی - ۴۲۱ ق - م میں سپارٹا سے جو جنگ شروع ہوئی اُس نے رفتہ رفتہ پرانے حوصلے سب بھلا دیے اور وہی ریاست جس نے یونان کو ایران کی غلامی سے بچایا تھا اور کمزور ہمسایوں کی حفاظت کے لئے اپنی سرکردگی میں ایک سیاسی اتحاد قائم کیا تھا خود بڑا اندھیر کرنے لگی اور بے اصولی اور خود غرضی میں مبتلا ہو گئی -

وہی مورخ جس نے پیرکلیس کا خطبہ نقل کیا ہے پانچویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے کی ایک تقریر کا ذکر کرتا ہے جو ایتھلز کے سفیروں نے شہر میلوس [۱] میں ایلنی ریاست کی پالیسی حق بجانب ثابت کرنے کی غرض سے کی تھی: ”ہم جانتے ہیں اور تم بھی جانتے ہو گے کہ لوگ انصاف کے لئے اسی وقت جھگڑتے ہیں جب اُن کی طاقت برابر ہو، لیکن جب ایک فریق زبردست ہو تو وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور جو کمزور ہوتا ہے اُسے سرچھکنا پڑتا ہے... دیوناؤں کی نسبت ہمارا خیال ہے اور انسانوں کی نسبت ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا یہ ناگزیر اور ہمہ گیر قانون ہے کہ طاقتور حکومت کرے۔ ہم نے یہ قانون نہیں بنایا اور نہ سب سے پہلے اس پر عمل کیا، بلکہ یہ پہلے سے چلا آتا ہے۔“

آخر اس افسوس ناک تزلزل کا سبب کیا تھا؟ سقراط اور افلاطون نے، جو یونان کے سب سے بڑے مصلح اور نوع انسانی کے نہایت قابل قدر دھماکے تھے، ایتھلز کی گری ہوئی حالت پر غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ سیاسی اور اخلاقی تزلزل اس وجہ سے ہوا کہ لوگوں کو اخلاق و معاشرت کا صحیح علم حاصل نہیں تھا، اور ہو بھی نہیں سکتا تھا، اس لئے کہ اُن کے جو تہذیب سے دھیر تھے وہی انہیں گمراہ کر رہے تھے۔ لیکن خطا صرف دھبوں کی نہیں تھی۔ ایتھلز کی جمہوریت کو کامیاب چاند روشن دھبہ شخصیتوں نے بنایا تھا، ایتھلز کے شہریوں میں اتنی استعداد نہیں تھی کہ اپنے دھبوں کے بغیر ایلنی عظمت قائم رکھ سکیں۔ جب تک اُن کی ذہنیت پر اُن کی روایات اور قدیم اخلاقی تعلیم کا اثر رہا تب تک وہ سنبھلے رہے، لیکن ایرانی جنگوں میں فتوحات ہونے کے ساتھ ہی عقلیت کا دور شروع ہوا اور عقل کی پرستش میں لوگ اُس آئین حیات کو ببول گئے جس نے اس وقت تک اُن کی دھماکی کی تھی۔ عقل کے دیونا نے اور تمام دیوناؤں کو تو نکال باہر کیا لیکن اُس میں ابھی تک ایلنی طاقت نہیں تھی کہ اکیلا راج کر سکے۔ یونان کی سیاسی اور اخلاقی زندگی میں انتشار پیدا ہو گیا، خود غرضی اور نفس پرستی علمی نظریوں کا بھیس بنا کر کوچہ و بازار میں پھرنے لگی اور ایک صدی کے اندر نہ صرف ایتھلز کی عظمت خاک میں مل گئی بلکہ تقریباً یونان کی تمام شہری ریاستیں تباہ ہو گئیں۔

پہلا باب

سیاسی غور و فکر کا آغاز

پانچویں صدی ق - م کا آخری حصہ انتہائی ڈھکی سرگرمی کا دور تھا - اسی زمانے میں سیاسی مسائل پر وہ بحث چھڑی جس کا نتیجہ افلاطون اور ارسطو کی سیاسی تصانیف ہیں - لیکن سیاسی مسائل پر غور کرنا اور سیاسی اصول قائم کرنا لوگوں نے اس سے بہت پہلے شروع کر دیا تھا - ایتھنز کے قانون ساز سولن نے اپنی نظموں میں کہیں کہیں وہ اصول بیان کئے ہیں جن کو وہ سب سے بہتر سمجھتا تھا اور جن کو اس نے ایتھنز کے دستوری قوانین میں کرتے وقت مدنظر رکھا - فیثاغورث [۱] اور ایونیا [۲] کے فلسفیوں نے، گوان کا اصل موضوع بحث سیاسیات نہیں تھا، بہت سے اصول مدون کئے جن کا سیاسی فلسفیوں اور خصوصاً افلاطون پر بہت گہرا اثر ہوا - فیثاغورث اس زمانہ کے علم ریاضیات کا ماہر تھا - ریاضیات سے اُس نے ایک خاص فلسفہ حیات اخذ کیا اور ایک حلقہ قائم کیا جس کے اراکین اس فلسفے کے مطابق زندگی بسر کرتے تھے - اس فلسفے کا ایک سیاسی پہلو بھی تھا - ”ایک عدد اس وقت تک سالم رہتا ہے جب تک اس کے اجزا برابر رہیں - ریاست کی بنا انصاف پر اُس وقت تک رہتی ہے جب تک اُس کے اجزا میں مساوات ہو اور انصاف کا مقصد ہی اس مساوات کو قائم رکھنا ہوتا ہے“ - فیثاغورث نے انسانوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا، عقل پرست، شہرت پرست اور دولت پرست، اور انہیں کو معاشرے اور ریاست کے اجزا قرار دیا - یہ دونوں نظریے اور خصوصاً اعتدال کی وہ تعلیم جیسے دلفی کی غیبی آواز نے ایک الہامی اور مذہبی حیثیت دی تھی اور فیثاغورث نے خالص علمی حیثیت سے پیش کیا تھا، افلاطون کی ”ریاست“ اور ارسطو

Pythagoras—[۱]

Ionia—[۲]

کی ”سیاسیات“ میں ملتی ہے اور اس کا اثر صرف علم ہی تک محدود نہیں رہا بلکہ عمل پر بھی پڑا۔ ایوانیہا کے فلسفی بھی جنہیں ریاضیات سے زیادہ مادے کی حقیقت سے بحث تھی، سیاسیات پر اپنے علم کی روشنی ڈالتے رہے۔ ہیریکلیٹس [۱] کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان کو اپنی زندگی قانون کے مطابق بسر کرنا چاہئے، کیوں کہ کائنات کا سارا کارخانہ بھی ایک مخصوص آئین کی پابندی سے چلتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ ”تمام انسانی قوانین ایک قانون الہی پر مبنی ہوتے ہیں جو بے حد مستحکم اور ان کا بوجھ اٹھانے کے لئے کافی ہے، بلکہ کافی سے زیادہ ہے۔“ انسان اور فطرت کے درمیان اسے جو مشابہت نظر آئی اُسی کی بنا پر اُس نے اپنے فلسفیانہ نظریہ قائم کئے، اور جو قوانین عالم فطرت میں کارفرما ہیں وہ انہیں انسانی زندگی پر بھی موثر سمجھا۔ فیثاغورث اور اس کے شاگردوں کی طرح ایوانیہا کے فلسفی بھی اس بات پر متفق تھے کہ حکومت حکیموں کے ہاتھوں میں ہونی چاہئے اور ان کا رجحان اسی بنا پر بادشاہی یا اشرافی حکومت کی طرف تھا۔ لیکن دراصل یہ نظریہ خالص سیاسی نہیں کہہ جا سکتے، کیوں کہ ان کی بلحاظ دوسرے علوم پر بھی جنہیں سیاسیات سے کوئی واسطہ نہیں۔

سیاسیات اور دوسرے علوم کا یہ تعلق ایک عرصے تک قائم رہا اور جن فلسفیوں نے فیثاغورث اور ایوانیہا کے ماہران طبعیات سے اختلاف کیا انہوں نے سیاسی نظریوں میں بھی جدتوں کیں۔ ایک لحاظ سے یہ ترقی کی علامت تھی، اس لئے کہ سیاسیات اور فلسفے میں انسانی عقل کو زیادہ دخل ہو گیا اور وہ فرضیہ جن سے فلسفیوں نے اپنے نظریے اخذ کئے تھے سب معرض بحث میں آ گئے۔ لیکن پرانے نظریوں کو رد کرنے کی دھن میں بہت سے ایسے اصول بھی رد کر دیئے گئے جو صحیح اخلاق کی بنیاد ہیں۔ پانچویں صدی کے آخری حصے میں علم حاصل کرنے کا شوق بہت قوی اور بہت عام ہو گیا تھا۔ ارسطو اپنی ”سیاسیات“ میں لکھتا ہے: ”لوگوں نے ایران پر فتح پانے کے بعد ہر میدان میں قدم بڑھایا، کسی مخصوص علم کو نہیں بلکہ علم مطلق کو اپنا موضوع تحقیق بنایا، اور معلومات کا دائرہ وسیع کرتے چلے گئے۔“ لیکن وہ سطحی علم جو انہوں نے حاصل کیا اور جس کو انہوں نے اپنی زندگی میں فوراً

عملی جامہ پہنایا انہوں راہ راست پر رکھنے کے لئے کافی نہیں تھا۔ ان لوگوں کو متانے اور برباد کرنے کا چسکا پڑ گیا مگر تعمیر کی صلاحیت ان میں نہیں پیدا ہو سکی۔ اس ڈھلی تخریب کا الزام سوفسطائیوں پر لگایا گیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں۔ سوفسطائی ہم خیال لوگوں کی جماعت نہیں تھے، بلکہ پیشہ ور معلم جو ان تمام علوم میں کامل ہونے کا دعویٰ کرتے تھے جن کی اس زمانے میں ضرورت تھی، صرف و نحو، خطابت، الہیات، مناظرہ، علم الابدان وغیرہ۔ تمام یونانی فلسفیوں کی طرح ان کا مقصد بھی صرف علم سکھانا نہیں بلکہ اس علم کے مطابق صحیح عمل اور کامیاب طریقہ زندگی کی تعلیم دینا تھا۔ ان کی جو اہمیت ہے وہ ان کے علمی نظریوں کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سبب سے کہ وہ پہلے لوگ تھے جنہوں نے تعلیم کو اپنا پیشہ بنایا اور ان کے سوا علم کی پیاس بجھانے والا کوئی نہ تھا۔ افلاطون، جو سب سے زیادہ ان کا شاکی ہے، خود اس کا اعتراف کرتا ہے کہ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو سچے علم اور نیک عمل کے قائل تھے، اور ڈھلی تخریب کے بنانی نہیں تھے بلکہ اسے روکنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ اصل مجرم سوفسطائیوں کو نہیں ان کے شاگردوں کو قرار دیتا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر ان عام خیالات کو جو استادوں اور شاگردوں کو یکساں غلط راہ پر چلا رہے تھے۔

سوفسطائیوں نے بہت کم علمی یادگاریں چھوڑی ہیں اور ان کے خیالات کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ زیادہ تر افلاطون، کسے سوفون اور ارسطو کے ذریعے سے۔ افلاطون نے اپنے مکالموں گورگی ایس [۱] اور پروتاجوریس [۲] کے عنوان دو مشہور سوفسطائیوں کے نام پر رکھے ہیں اور ان کے خاص فلسفے پر بحث بھی کی ہے۔ گورگی ایس فن خطابت کا معلم تھا جو ۴۲۷ ق۔ م میں ایتھنز آیا۔ اسے دراصل اخلاقی اور سیاسی فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں تھا، مگر وہ فن خطابت سکھاتا تھا اور خطابت کو سیاسی زندگی میں بہت دخل دے رہا ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمے کا عنوان گورگی ایس اسی وجہ سے رکھا ہے کہ وہ ان خرابیوں پر بحث کرنا چاہتا تھا جو خطابت کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہیں۔ گورگی ایس کے برخلاف پروتاجوریس (۵۰۰-۴۳۰) مختصراً سیاسی خیالات رکھتا تھا اور وہ سقراط سے سیاسی رہبری پر

بہ حیثیت ایک فن کے بحث کرتا ہے۔ یوں تو ماہران طبعیات کے مقابلے میں وہ اس خیال کا حامی تھا کہ انسان کی عقل سلیم ہر چیز کا صحیح معیار ہے اور انسان کو چاہئے کہ حقیقت کو خارجی دنیا میں تلاش کرنے کے بجائے اپنے غور اور تجربے کے ذریعے سے اسے معلوم کرنے کی کوشش کرے، لیکن اخلاقیات اور سیاسیات میں اس کا رجحان انفرادیت کی طرف نہیں تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ریاست کی بنیاد اور اس کے قائم ہونے کی محرک انسانی ضروریات ہیں، مگر ساتھ ہی وہ قانون کی فضیلت کا معتد تھا، اور ادب اور انصاف کے اصول اس کے نزدیک خدا کی طرف سے براہ راست اترے ہوئے اصول تھے، جن کے بغیر ریاست کی حیثیت افراد کے ایک مجموعے سے زیادہ نہیں ہوسکتی، اور اس کا مقصد صرف انسانی زندگی کی اندنی حاجتیں رفع کرنے تک محدود رہتا ہے۔ اس کے خیالات کا خاص یونانی رنگ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ریاست کو دراصل ایک تعلیمی ادارہ سمجھتا تھا اور یہ مانتا تھا کہ چھبیسے استاد اپنے شاگردوں کی سہرت اور ان کے ذہن کے نشوونما کی بہترین تدبیریں سوچتا ہے ویسے ہی ریاست قانون کے ذریعے سے سیاسی اور اخلاقی زندگی کو بہترین شکل دیتی ہے۔

ابتدائی زمانے کے سوفسطائیوں میں تخریب کے ساتھ تعمیر کا بھی حوصلہ تھا اور ان کی تعلیم میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جو جماعت اور فرد کے ربط اور ہم آہنگی میں خلل ڈالتی۔ لیکن آگے چل کر سوفسطائیوں کے ہاتھوں میں بعض ہتھیار ایسے آگئے جو عام ذہنیت کے لئے بہت خطرناک تھے اور خود رائی اور عقل پرستی کی فضا میں ان کے بہت کم شاگرد ایسے تھے جو ان کا کسی صورت سے جائز استعمال کر سکتے تھے۔ ایوانیہا کے فلسفیوں نے فطرت کے نظام اور انسانی زندگی میں مشابہت دیکھ کر یہ تعلیم دی تھی کہ فطرت کی طرح انسان کو بھی ایسا کاروبار مقررہ آئین کے ماتحت کرنا چاہئے۔ آدکے لائوس [۱]، ایتھنز کے ایک فلسفی نے اس نظریے کو غلط ثابت کردیا اور طبعی قانون اور انسانی قانون میں مشابہت دکھانے کے بجائے ان کے تضاد پر زور دیا۔ فطرت ایک نہایت مبہم لفظ ہے، اسے ہر شخص جو معلیٰ چاہے پہتا سکتا ہے اور انتہا پسند سوفسطائیوں نے اس ابہام سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اپنے چیلوں کی ذہنی ضرورتیں پوری کرنے یا ان کی خواہش کو

صحیح اور اُن کے عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے انہوں نے فطرت اور انسان کے تضاد کی بنا پر بہت سے اخلاقی اور سیاسی نظریے قائم کئے، نیکس، انصاف، اور راست بازی، قانون کی پیروی، اور سیاسی اداروں کا احترام، ان سب کو محض انسان کی مرضی اور مصلحت وقت پر چھوڑ دیا، اور انسان کو ہر بلد سے آزاد کر دیا۔ ”جس کی لائق اُس کی بھیئس“ کا وحشیانہ اصول، جسے ایتھنز کے سفیروں نے انتہائی دیدہ دلیری سے مے لوس کے شہریوں کے سامنے بیان کیا تھا، پانچویں صدی کے آخر میں ایتھنز میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا، اور اسے رواج دینے میں اس بے حس کے ساتھ جو پلویونیسس [۱] کی جنگ نے پیدا کر دی تھی، سوفسطائیوں کی تعلیم بھی شریک تھی۔ انہوں نے خود اس اصول کو ایجاد نہیں کیا تھا، بلکہ دوسروں سے سیکھ کر اپنے شاگردوں کو سکھایا تھا، لیکن ان کے بغیر اس اصول کی وہ علمی حیثیت نہ ہوتی جو انہوں نے اُسے دے دی، اور نہ وہ لوگوں کی ذہنیت پر اس قدر حاوی ہو جاتا۔ اینٹی فون [۲] نامی ایک سوفسطائی کی تصنیف سے، جو حال میں ملی ہے، اس بات میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ سوفسطائیوں میں بہت سے ایسے تھے جنہوں نے مروجہ سیاسی اداروں اور مسلمہ آئین حیات کی ذہنی پیچ کٹی میں کوئی کسر نہیں اُٹھا رکھی تھی۔ لیکن دوسری طرف ایسے بھی تھے جنہوں نے تعمیری کوششیں کیں۔ ارسطو نے اپنی ”سیاسیات“ میں عینی [۳] ریاستوں سے دو خاکے دائے ہیں جو سوفسطائی مصنفوں نے بنائے تھے۔ پہلا کیل کے دون [۴] کے دھکے والے فلی ایس [۵] کا ہے، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ تمام سیاسی دشواریوں کی بنا معاشی بد نظمی ہے اور اُس نے تقسیم دولت میں تناسب

Peloponnesus—[۱]

Antiphon—[۲]

[۳]—”ideal“ ”عین“ سے مراد اشیا کے وہ کامل نمونے ہیں جو عالم مثال میں موجود

ہیں اور جن کے دنیا کی چیزیں محض ناقص مظاہر ہیں۔ ”عین“ اور ”عینی“ کی اصطلاحیں پوری کتاب میں اسی معنی میں استعمال کی گئی ہیں۔ ان کی جگہ ”تصور“ اور ”تصویری“ کا استعمال بھی رائج ہے۔

Chalcedon—[۴]

Phaleas—[۵]

اور توازن قائم رکھنے کے لئے بہت سی صورتیں تجویز کی ہیں۔ دوسرا
 ہپوتےمس [۱] کا ہے، جس نے اپنا عہلی نظام زیادہ تفصیل سے بیان
 کیا ہے۔ اُس کے خیال میں آبادی کو تین طبقوں میں تقسیم کرنا چاہئے
 کسان، دستکار اور سپاہی، اور زمین بھی تین قسم کی ہونی چاہئے، ایک
 وہ جو کسانوں کی ذاتی ملکیت ہو، دوسری وہ جو ریاست کی ملکیت ہو
 اور جس سے سپاہی طبقے کی حاجتیں پوری کی جائیں، تیسری وہ جو
 مذہبی اغراض کے لئے وقف ہو۔ حاکموں کے انتخاب کا حق تینوں طبقوں
 کو یکساں ہونا چاہئے۔ ملکیت اور آبادی کو یوں تقسیم کرنے میں ہپوتےمس
 کا مقصود ریاست کو اس ابتري سے محفوظ رکھنا تھا جس سے ہر یونانی
 شہر کو صدمے پہنچ رہے تھے۔ لیکن جیسا کہ ارسطو نے اپنی تلتید میں
 ثابت کر دیا ہے، ان تجویزوں سے سیاسی خرابیوں کا علاج نہیں
 ہو سکتا۔

علم

دوسرا باب

Soerale

سقراط افلاطون کے پہلے مکالمے

410-411

ایتھنز کے بگڑے ہوئے سیاسی اور اخلاقی فلسفے کے خلاف سب سے پہلے ایک شخص نے بغاوت کا جھنڈا بلند کیا جو دنیا کے حق دوستوں میں بہت بلند مرتبہ رکھتا ہے اور جس کا شمار نوع انسانی کے حقیقی محسنوں اور روشن ضمیر رہبروں میں ہوتا ہے۔ سقراط (۴۷۰-۳۹۹) کی کوئی اپنی تصنیف نہیں، اس کی زندگی اور اس کی تعلیمات کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ اس کے شاگرد کسے نوفون [۱] کے ”تذکرے“ اور افلاطون کے مکالموں سے۔ لیکن معلومات کی کمی بھی اس کی شخصیت کی روشنی کو دھیمیا نہیں کرسکتی ہے، اور اس کی تعلیم سے زیادہ اس کی زندگی ایک مثال ہے جس سے ہر شخص ہمت، ایثار اور حق کی راہ میں جان دینے کا سبق حاصل کرسکتا ہے۔

سقراط ایک سنگ تراش کا لڑکا تھا، لیکن علمی شوق نے اسے آبائی پیشے کو چھوڑ کر بحث مباحثے میں مصروف کردیا، اور اس کا وقت زیادہ تر علم دوست لوگوں کی صحبت میں گزرنے لگا۔ روزی کمانے کی طرف سقراط نے توجہ نہیں کی اور یہ چنداں قابل اعتراض بھی نہیں، مگر ایک شہری کی حیثیت سے سقراط نے اپنے تمام فرائض نہایت دیانت داری کے ساتھ ادا کئے امن کے زمانے میں اکلپسیا اور جوری کے دکن کی حیثیت سے، اور میدان جنگ میں ہتھیار باندھ کر اس کی زندگی ہر لحاظ سے عام یونانی فلسفہ حیات کی پوری پر مبنی تھی اور وہ اپنی قوم کا ایک مثالی نمونہ تھا۔ لیکن ۳۹۹ ق۔ م میں اس پر بے دینی اور فوجوانوں کو گمراہ کرنے کا الزام لگایا گیا اور اسے موت کی سزا دی گئی۔ بے دینی کا الزام محض ایک بہانہ تھا۔ سقراط سے ایتھنز کے سیاسی رہبروں

کو عداوت اس وجہ سے ہو گئی تھی کہ ان کے خیال میں وہ اپنی تعلیم کے ذریعے سے جمہوریت کی جو کات رہا تھا، اور چونکہ ایتھنز کے کئی شہری جلدوں نے جمہوریت کے دستور کو پلٹ دینے کی کوشش کی تھی سقراط کے شاگرد نہیں تو اس کے حلقے میں شریک ضرور تھے، اس لئے یہ الزام صحیح سمجھا گیا۔ سقراط نے اپنی صفائی میں جو کچھ بیان کیا اُس کا ذکر افلاطون کے مکالمے ”اعتذار“ [۱] میں تفصیل سے کیا گیا ہے اور وہ بہت قابل غور ہے۔ سقراط کے نزدیک ایتھنز کے شہریوں کو ایک ایسے شخص کی ضرورت تھی جو ان کے ضمیر کو بیدار کر سکے اور انہیں ان گمراہیوں سے آگاہ کرے جن میں وہ مبتلا ہو گئے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ مہربانی ہستی اُس دانش کی سی ہے جسے خدانے گھوڑوں اور مویشیوں کو ستانے کے لئے پیدا کیا ہے اور میں اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ ایتھنز والوں کو اِس طرح ستاؤں جس سے کہ دانش گھوڑوں کو ستانا ہے، اگر مجھے یقین ہو جائے کہ وہ راہِ راست پر نہیں چل رہے ہوں۔ ایتھنز کی اِس وقت جو فضا تھی اُس کے لحاظ سے سقراط نے اگر لوگوں کے ستانے پر کمر پاندھی تو کچھ بیوجا نہیں کیا، اس لئے کہ لوگوں کی ذہنی اور اخلاقی حالت بہت بگڑ گئی تھی۔ اُس نے نکتہ چینی کا جو طریقہ اختیار کیا وہ بھی بہت مناسب تھا۔ وہ خود جاہل بن کر ان لوگوں سے بحثیں چھیڑتا تھا جو عالم ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور جرج کے بعد یہ ثابت کر دیتا تھا کہ ان لوگوں کے خیالات بالکل غلط اور ان کے عقیدے بالکل بے بنیاد ہیں۔ ظاہر میں تو یہ محض ایک تخریبی اور لا حاصل کوشش معلوم ہوتی ہے، لیکن جب تک لوگوں کے ذہن ان مغالطوں سے پاک نہ کر دیے جاتے جو سوفسطائیوں کے سطحی علم اور ایتھنز کے مدبروں کے تکبر اور خود غرضی نے پیدا کر دیے تھے اِس وقت تک انہیں صحیح تعلیم دینا ناممکن تھا۔ اصلاح کی کوشش میں سقراط نے اپنی جان بھی قوم کی نذر کر دی، اور دکھا دیا کہ وہ محض نقاد نہیں بلکہ ایک سچا اور جانباز شہری بھی ہے۔ جس طرح اپنے ”اعتذار“ میں اس نے صاف صاف اعلان کر دیا کہ میں ایتھنز والوں کو ستانے پر مجبور ہوں، اِس کا نتیجہ چاہے جو کچھ ہو، ویسے ہی ”کری تو“ [۲] میں اُس نے بغیر کسی

پس و پیدہ کے یہ بھی کہہ دیا کہ قانون کی پیروی ہر شہری کا اخلاقی فرض ہے اور قانونی سزا سے گریز کرنے کا اس شخص کو بھی حق نہیں جسے یقین ہو کہ وہ بیگناہ ہے۔ اسی اصول کی تعمیل میں اس نے دوستوں کے مشورے کے باوجود چول خانے سے نکل بھاگنے سے انکار کر دیا، اور بغیر شکایت کا ایک لفظ زبان پر لائے زہر کا پیالا پانی کی طرح پی گیا۔ موت نے اس کی زندگی پر سچائی اور خلوص کی مہر لگا دی، اور اُسے حق پرستی اور ایثار کا ایک نمونہ بنا دیا جس پر اہل دل ہمیشہ رشک کرتے رہیں گے۔

سقراط کو ایتھنز والوں کے سلوک سے کوئی شکایت نہیں تھی، لیکن ان افلاطون (۳۲۸-۳۰۴ ق م) جو اس کے حلقے میں شریک ہوا کرتا تھا، مگر غالباً اس کا شاگرد نہیں تھا، اس واقعہ کے بعد سے جمہوریت کا مخالف بن گیا۔ ویسے بھی اسے عوام سے کوئی لگاؤ نہ تھا، اس لئے کہ وہ ایک شریف اور رئیس خاندان سے تھا اور ایتھنز کے وہ شرفاء بھی جو دستوری حکومت کی کہلم کہلا مخالفت نہیں کرتے تھے جمہوریت کا رنگ دیکھ کر ایتھنز کے دستور کو اپنی حق تلفی سمجھنے لگے تھے۔ سقراط کی شخصیت کا افلاطون کے دل پر بہت گہرا اثر ہوا، اور سقراط کی سزا نے اسے یقین دلا دیا کہ جمہوریت ان اعلیٰ قرائض کو انجام نہیں دے سکتی جن کے بغیر ریاست متکثر افراد کا ایک مجموعہ رہتی ہے۔ اس کے سیاسی فلسفے کی نشو و نما بتدریج ہوئی، عام یونانی نقطہ نظر کے مطابق وہ بھی اخلاق، سیاسیات اور مذہب کو ایک دوسرے سے جدا اور بے تعلق نہیں تصور کرتا تھا، اس لئے اس کے فلسفے میں ان مسائل پر بلا تفریق ساتھ ساتھ بحث ہوتی ہے۔ چونکہ اس نے مکالموں کے ذریعے سے اپنے خیالات ظاہر کرنے کا طریقہ اختیار کیا اس لئے اس تفریق کی گنجائش اور بھی کم ہو گئی۔

”می نو“ [۱] ”پروٹے گوریس“ اور ”گورگی ایس“ اس کے پہلے مکالمے ہیں جن کا موضوع زیادہ تر سیاسیات کے متعلق ہے۔ افلاطون کے ہر مکالمے میں گفتگو سقراط اور دوچار ایسے اشخاص کے درمیان ہوتی ہے جو ہر وجہ خیالات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چونکہ افلاطون اپنی رائے بھی سقراط کی زبان سے ظاہر کرتا ہے اس سبب سے یہ طے کرنا مشکل ہے کہ سقراط جو خیالات بیان کرتا ہے وہ کہاں تک اس کے اپنے ہیں اور کس حد تک افلاطون کے۔ لیکن

اِتنا تو ظاہر ہو ہی جاتا ہے کہ سقراط مذہبی کو اور فلون کی طرح ایک فن سمجھتا تھا جس میں بغیر استعداد اور تعلیم کے مہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ریاست اور سیاسی زندگی کا مقصد اُسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب ایسی شخصیتیں جن کا علم اور عمل کامل ہو اس کی دھیر اور حکمران بنائی جائیں۔ افلاطون نے اپنا سارا سیاسی فلسفہ جو ”ریاست“ ”مدبر“ اور ”نوامیس“ [۱] میں بیان کیا گیا ہے، ان دو اصولوں پر تعمیر کیا ہے۔ شروع کے مکالموں میں ان اصولوں کا صرف ایتھنز کے مروجہ سیاسی عقیدوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے، ”می نو“ میں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ عملی سیاسیات کو فطری مصلحت بینی اور موقع شناسی کی سطح سے بلند کر کے فن اور علم کی حیثیت دینے کی کوشش کی جا رہی ہے، باقی دونوں مکالموں میں سقراط کا نقطہ نظر زیادہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے: اور سیاسی مسائل پر بحث بھی زیادہ تفصیل سے کی جاتی ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ، پورٹو گریس ایک بہت مشہور سوسطائی تھا ، مگر اُس انتہاپسند گروہ میں سے نہیں تھا جو اپنی ذاتی غرض کے مطابق اصول بناتا تھا ۔ مکالمے میں وہ سقراط سے کہتا ہے کہ میں اپنی تعلیم کے ذریعے سے لوگوں کو ہوشیار اور مستعد شہری بناتا ہوں ، تاکہ وہ ” قول اور عمل دونوں میں ریاست کا کام بہترین طریقے پر انجام دینے کے قابل ہو سکیں “ ۔ سیاسی قابلیت ایک ہنر [۲] ہے ، اور ہر شخص بقدر استعداد اُس کی تعلیم دیتا ہے ، اس لئے کہ اس کی زندگی دوسروں کے واسطے ایک مثال ہوتی ہے ۔ سقراط کو اس سے انکار نہیں کہ سیاسی قابلیت ایک ہنر ہے ، مگر اُسے حاصل کرنا سقراط کے نزدیک اتنا آسان کام نہیں جتنا پورٹو گریس سمجھتا ہے ، اور ہنر کوئی معجون مرکب بھی نہیں ہے جو تمام شہریوں کی مختلف خوریشوں سے بن سکے ۔ اس کی تعلیم ضرور دینا چاہئے ، لیکن ایسے لوگ بہت کم ہیں جو اُسے واقعی حاصل کر سکتے ہیں ، کیوں کہ اس کا حقیقی مفہوم وہ کامل خود شناسی اور کامل ضبط ہے جس نے ذریعے سے انسان سچے علم کی روشنی اپنے دل میں پھدا کر رکھی ، کائنات کی مابینیت ، انسان کی

"The Laws"—[1]

[۲]—Virtue - اس لفظ کا ترجمہ اور جنگلہ ”ارصاف“ کیا گیا، یہاں پر موضوع بحث

حقیقت اور کائنات میں انسانی ہستی کا منشاء اور مقصد معلوم کر سکے - اس مرتبہ تک صوف چند برگزیدہ شخصیتوں کی رسائی ہو سکتی ہے - یہی شخصیتیں ہیں جنہیں پیدا کرنا ریاست کے دستور اور نظام تعلیم کا نصب العین ہونا چاہئے اور انہیں کے سپرد ریاست کا سارا کار و بار کیا جانا چاہئے - پروتے گوریس اور سقراط کے درمیان بحث دراصل جمہوریت کی اخلاقی اور سیاسی قدر پر ہے ' سقراط کو یقین ہے کہ سیاسی قابلیت کوئی ادنیٰ چیز نہیں ہے ' جس کا ہر کس و ناکس ' " ہر درزی اور قلمی گر " دعوے دار ہو سکے - پروتے گوریس کا اس کے برخلاف یہ عقیدہ ہے کہ گو ریاست اور سیاسی زندگی محض انسان کی قائم کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں ' اور جب تک " انصاف " اور " ادب " کی اہلیت خدا کی طرف سے عطا نہ ہو ریاست صحیح معنوں میں قائم نہیں ہوتی ' لیکن جب وہ ایک بار وجود میں آجائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قوم میں سیاسی زندگی کی استعداد پیدا ہو گئی ہے اور " درزی اور قلمی گر " بھی اپنا فرض ادا کرنے کے لائق ہو جاتے ہیں - پروتے گوریس کا یہ نظریہ کہ ریاست کو ایک تعلیمی ادارہ سمجھنا چاہئے اور اس کے علاوہ اور بہت سے خیالات آگے چل کر افلاطون کی " ریاست " میں نظر آتے ہیں ' لیکن پروتے گوریس کے طرز بیان کی تمام خوبیوں اور اس کے خیالات کی ظاہری صحت کے باوجود سقراط اسے تسلیم نہیں کرتا کہ ریاست کا کام ماہران سیاسیات کے بغیر چل سکتا ہے ' اور سیاسی زندگی کی اصلاح ان لوگوں کے بغیر ممکن ہے جو ہر علم و ہنر اور اخلاقی صفات میں کامل ہوں -

بحثیت مجموعی " پروتے گوریس " کا انداز بیان بہت نرم ہے ' " گورگی ایس " میں مروجہ سیاسی اصول اور عقائد زیادہ بے باکی سے پیش کیے گئے ہیں ' اور اُن کی مخالفت بھی زیادہ سختی سے کی گئی ہے - گورگی ایس خطابت کا استاد تھا ' اور اسی مکالمے میں اس سیاست دان کا جو تقریروں کے ذریعے سے عوام کو اپنی رائے پر چلاتا ہے اس مدیر سے مقابلہ کیا گیا ہے جو حقیقت میں حق پرست ہے اور اپنے علم سے قوم کی رہنمائی کرتا ہے - سوفسطائیوں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی تعلیم کے ذریعے سے عدل و انصاف کی حمایت کرتے ہیں ' اور خطابت سکھا کر قانون کی خامیوں اور غلطیوں کی مضرت سے لوگوں کو محفوظ رکھتے ہیں - سقراط اس بات کو اچھی طرح ثابت کر دیتا ہے

کہ انصاف کی بنا مشتبہ دلیلوں اور ابلہ فریبی پر قائم نہیں کی جاسکتی ' اور پھر ایک بحث شروع ہوتی ہے جس کا اصل موضوع ایتھلز کے سیاسی اخلاق ہیں - سقراط کے مخالف ' پولس [۱] اور کے لک لیس [۲] ' ایتھلز کی سیاسی دنیا کے دو مثالی نمونے ہیں ' پولس کامیابی کا قائل ہے ' اس کو معلوم ہے کہ کامیابی حاصل کرنے میں ناجائز طریقے اختیار کئے جائیں تو لوگ اُسے برا سمجھتے ہیں ' لیکن ' پھر بھی اسے ذمہ دار مقرر پر رشک آتا ہے ' اس لئے کہ وہ " جو چاہے کر سکتا ہے " اور ناجائز طریقے اختیار کرنے سے اس کی ذات کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا - جو جی میں آئے وہ کر گزرنا اور چھوڑے اور اپنی حقیقی خواہش پوری کرنا اور چھوڑے - سقراط اس نکتے کو واضح کر کے یہ بھی ثابت کر دیتا ہے کہ ناجائز طریقہ عمل اور وہ زیادتیاں جو بے اصول حکمران کرتے ہیں ان کی ذات کو بھی اتنا ہی صدمہ پہنچاتی ہیں جتنا اوروں کو [۳] - پولس اس کے بعد خاموش ہو جاتا ہے ' لیکن یہ دلیلیں کے لک لیس کے لئے کافی نہیں - وہ فلسفے کی بلند پروازیوں کا قائل نہیں ' وہ اپنے آپ کو حقیقت کا پرستار بتاتا ہے ' اور اسے یقین ہے کہ اگر سب لوگ خود کو رسمی تعصبات کے پھلنے سے آزاد کر لیں تو اس کی طرح انہیں بھی حقیقت کا علم ہو جائے گا - انسان نے جو قانون بنائے ہیں اُن کا مقصد حق داروں کا حق چھیننا ہے ' " قانون فطرت کے لحاظ سے فتح اس کی ہونی چاہئے جس کی قوت زیادہ ہو " - فطرت ہمیں سکھاتی ہے کہ " انصاف اسی میں ہے کہ اچھوں کو بروں سے زیادہ ملے " اور جو قوی ہوں انہیں کمزوروں سے زیادہ ' لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ' اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کمزوروں نے مل کر قوی لوگوں کے حق پر قبضہ کر لیا ہے - یہ دلیلیں فوراً رد ہو جاتی ہیں ' کیونکہ اکثریت اگر مل کر اقلیت پر حاوی ہو جائے تو اس قانون فطرت کے مطابق جو کے لک لیس نے بیان کیا ہے وہ جو کچھ حاصل کر لے وہ اُس کا حق ہے ' اور اگر اکثریت مساوات اور انصاف کی قائل ہے تو اُسے ان اصولوں کو قانونی صورت دینے کا اختیار ہے - اس کے جواب میں کے لک لیس کہتا ہے کہ قوی سے اُس کی مراد ذہنی استعداد اور قوت ارادہ

Polus—[۱]

Callicles—[۲]

[۳]—"ریاست" میں اس مسئلے پر پھر بحث ہوتی ہے -

دکھنے والا ہے اور 'حق' سے مراد مادی قوائد ہیں۔ سقراط کو یہ تسلیم کرنے میں کوئی تکلف نہیں کہ سیاسی اقتدار انہیں لوگوں کا حق ہے جو اس کی ڈھلی اور روحانی استعداد رکھتے ہوں، لیکن 'فائدہ' حاصل کرنے کو زندگی کا مقصد بلانا اس کے نزدیک بہت ادنیٰ معیار ہے، اور وہ ایتھنز کے ان مندبروں کی بہت مذمت کرتا ہے جو شہرت اور حکومت کے شوق میں ایتھنز کے شہریوں کو گمراہ اور دیہاست کو تباہ کر رہے تھے۔

تیسرا باب

Plato

افلاطون کی ”ریاست“

افلاطون کا سیاسی فلسفہ اس کی تصنیف ”ریاست“ میں پہلی بار مکمل شکل اختیار کرتا ہے اور وہ نظریے جو پچھلے مکالموں میں عارضی طور پر پیش کئے گئے تھے ”ریاست“ میں مستقلاً سیاسی زندگی کی تعمیر میں استعمال کئے جاتے ہیں۔ لیکن ”ریاست“ محض ایک سیاسی تصنیف نہیں ہے، اس میں افلاطون نے اپنے بہت سے اخلاقی، مافلسفیانہ، مافوق الطبیعی، مذہبی، تعلیمی، نفسیاتی اور تاریخی عقیدے بیان کئے ہیں اور ان سب کی آمیزش سے ایک فلسفہ حیات اور ایک معیار عمل تیار کیا ہے جو انسانی زندگی کے ہر پہلو کی تشکیل میں رہبری کر سکتا ہے۔ کتاب کا عنوان ”ریاست“ اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ یونانی زبان میں یہی ایک جامع لفظ تھا جو کل انسانی جدوجہد اور کاروبار انسانی زندگی کی حقیقت اور نصب العین کے مفہوم کو ادا کر سکتا تھا اور یہ تصنیف سیاسی اس خیال سے کہی جاتی ہے کہ یونان میں اخلاق، فلسفہ، مذہب، تعلیم سب کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیا جاتا تھا اور اسی کو وہ علم سیاست کہتے تھے۔ افلاطون نے ”ریاست“ میں سیاسی نظام کے وہ اصول بیان کئے ہیں جو اُس کے عقیدے کے مطابق بہترین تھے اور چوں کہ بہترین سیاسی نظام کے معنی یونان میں بہترین نظام زندگی کے تھے، اس لئے اُس نے ہر علم کا جوہر لیکر اپنی ریاست کو سنوارا اور عمل کو علم کے ذریعے سے پاک کر کے روحانی اولوالعزمی کے جادو سے اعلیٰ مقاصد کا فریفتہ کر دیا۔

”ریاست“ کی ابتدا اس مسئلے سے ہوتی ہے کہ ”عدل“ [۱] سے کیا مراد ہے

[۱]—اصل یونانی لفظ کا انگریزی میں Justice ترجمہ کیا گیا ہے، جس کے معنی عموماً عدل اور انصاف ہوتے ہیں۔ لیکن عدل اور انصاف بہت محدود لفظ ہیں اور افلاطون کا مطلب صرف قانونی انصاف یا انصاف پسندی نہیں ہے بلکہ بہترین مذہبی، اخلاقی اور معاشرتی قوانین اور ان کی پیروی اور فرائض کی ادائیگی کا بہترین طریقہ۔

اور عادل کسے کہنا چاہئے۔ یہ تو فوراً طے ہو جاتا ہے کہ عدل کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کو اس کا حق دیا جائے، یا یہ کہ جس کے ساتھ جیسا سلوک مناسب ہو ویسا کہا جائے، دوستوں سے دوستی اور دشمنوں سے دشمنی۔ تھریسی می کس [۱] ایک سوفسطائی بھی بحث میں شریک ہے۔ اُس کے نزدیک عدل وہ قاعدہ یا قانون ہے جو سب سے زیادہ قوت رکھنے والے کے حق میں بہتر ہو، اور مثال کے طور پر وہ ان ریاستوں کو پسند کرتا ہے جن کے قانون دستور کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، کیونکہ ریاست پر جو طبقہ حاوی ہوتا ہے وہی انصاف اور حق کا معیار، یعنی قانون، بھی اپنے اغراض اور اپنے فائدے کو دیکھ کر بدلتا ہے۔ ممکن ہے واقعات کا مطالعہ ہمیں کبھی کبھی اس نتیجے پر پہنچائے، مگر اصولاً یہ نظریہ بالکل غلط ہے اور سقراط اسے آسانی سے رد کر دیتا ہے۔ لیکن اسے رد کر دینا آسان نہیں، لوگوں کے دلوں سے یہ خوف دور کرنا کہ حق پرست ہمیشہ گھاتے میں رہتا ہے آسان نہیں۔ جب تھریسی می کس چپ ہو جاتا ہے تو اُسی حالت کے دو اور حاضرین عدل، حق اور حق پرستی کی نسبت جو عام خیالات ہیں انہیں مفصل بیان کر کے سقراط سے ان کی تردید کی درخواست کرتے ہیں، تاکہ جو شک ان کے دلوں میں پیدا ہوتا رہتا ہے وہ دور ہو جائے۔ ”لوگ کہتے ہیں کہ فطرتاً ظلم کرنا اچھا ہے اور ظلم سہنا برا، لیکن ظلم سہنے میں جتنی تکلیف ہوتی ہے اتنا ظلم کرنے میں لطف نہیں آتا۔ اس لئے جب لوگ ایک دوسرے پر ظلم کر چکے ہیں اور انہیں ظلم کرنے اور سہنے دونوں کا تجربہ ہو جاتا ہے تو وہ جن میں نہ ظلم کرنے کی طاقت ہے نہ سہنے کا ہوتا، آپس میں طے کر لیتے ہیں کہ نہ کوئی ظلم کرے اور نہ کسی کو ظلم سہنا پڑے۔ اس طرح پر لوگوں نے قانون بنائے اور آپس میں معاہدے کئے اور قانون نے جو مقرر کیا اُسے وہ انصاف اور حق کہنے لگے۔“ لیکن عام رائے کے مطابق جو شخص اتنا ہوشیار ہو کہ اخلاقی اور قانونی احکام کی کھلم کھلا خلاف ورزی کئے بغیر ان کی پابندی سے بچ سکے اور انہیں اپنے فائدے کا ذریعہ بنالے وہ اکثر کامیاب رہتا ہے، یا کم از کم اس شخص سے تو بہتر ہی رہتا ہے جس کا شیوہ حق پرستی ہے اور جو دینی اور دنیاوی قوانین کی سختی سے پیروی کرتا ہے۔ واقعات ثابت کر دیتے ہیں کہ حق پرست کو دنیا کی کوئی نعمت

نصیب نہیں ہوتی اور آخر میں ہر طرح کی تکلیف اٹھانے کے بعد اسے محسوس ہوتا ہے کہ اصل خوبی حق پرست سمجھا جاتا ہے، سچ سچ حق پرست بدلے کی کوشش میں نقصان ہی نقصان ہے۔ ایسی صورت میں ظالم اور حق پرست میں سے کس کو بہتر ماننا چاہئے اور کس بنا پر؟ افلاطون کی ”ریاست“ اس دائمی سوال کا ایک جواب ہے۔ جیسا کہ وہ خود کہتا ہے، ”ہماری جستجو دنیا کے سب سے اہم مسئلے یعنی نیک اور بد زندگی کے متعلق ہے۔“

ظلم اور بے انصافی کی فزیت ظاہر کرتے ہوئے سقراط کے مضامین نے یہہ فرض کر لیا تھا کہ انسان کی دو حیثیتیں ہیں، ایک انفرادی، دوسری اجتماعی، لیکن یہ تفریق صحیح نہیں۔ ”ریاست“ افراد کا مجموعہ ہے، یہ ناممکن ہے کہ ہرے شہریوں سے ایک اچھی ریاست بنے یا اچھے شہریوں سے بری۔ ”ریاست“ گویا انسان کا نمونہ ہے، ایک بڑے پیمانے پر اور افلاطون عدل اور حق پرستی کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے فرد کے بجائے ریاست سے بحث شروع کرتا ہے، اس لئے کہ بڑے پیمانے پر ہر چیز زیادہ آسانی سے اور اچھی طرح دکھائی دیتی ہے۔

ریاست قائم اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان خود اپنی تمام ضروریات پوری نہیں کر سکتا۔ ابتدائی شکل میں ریاست صرف ایک بستی ہوتی ہے، جس میں کاشتکار اور مختلف قسم کے دستکار آباد ہوتے ہیں۔ اس زمانہ میں محض آسردگی مدنظر ہوتی ہے۔ یہ ریاست گویا ”سوروں کا شہر“ ہے۔ رفتہ رفتہ حفاظت کی ضرورت سپاہیوں کا ایک طبقہ پیدا کر دیتی ہے، جس میں جسمانی خواہشوں کے علاوہ اولوالعزمی اور جوش کا جذبہ بھی ہوتا ہے، اور ترقی کرتے کرتے انہیں سپاہیوں میں کچھ ایسے افراد بھی نظر آنے لگتے ہیں جن میں بقیہ لوگوں کے اوصاف کے ساتھ عقل اور غور کرنے کا مادہ بھی ہوتا ہے۔ یہ لوگ آبادی کا بہترین عنصر ہیں، ان کی شخصیت سب سے زیادہ مکمل ہوتی ہے اور حکومت انہیں کا حق ہے۔ کاشتکار اور دستکار اپنے اپنے کام کے لئے فطرتاً موزوں ہیں، اور سپاہی میدان میں اپنی ہمت کے کرشمے دکھانے کے لئے۔ ان دونوں میں حکومت کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لئے انہیں اس میں دخل نہیں دینا چاہئے۔ ان کا حق وہی ہے جو وہ ادا کر سکیں اور جو ان کا مقتضائے طبیعت ہو۔ حکومت ان

لوگوں کو کرنا چاہئے جن میں عقل، طاقت اندیشی اور شہمت ہو، جن کی نظر اتنی وسیع اور دل اتنا پاک ہو کہ وہ اپنی زندگی دوسروں کی بہبود کے لئے وقف کر سکیں اور خدمت کا کوئی صلہ نہ مانگیں۔ اس طرح سیاسی نظام کا پہلا اصول یہ ہے کہ معاشرے میں انہیں طبقے ہوں، اور ہر طبقے کے سپرد وہ کام کیا جائے جیسے وہ بہترین طریقے پر انجام دے سکے۔ اس اصول پر عمل کرنے سے وہ تمام دشواریاں رفع ہو جائیں گی جو طبیعت اور کام کی نامناسبیت سے پیدا ہوتی ہیں، ریاست اس بات پر بھج جائی گی جو ایک طبقے کے دوسرے پر رشک کرنے سے پیدا ہوتی ہے، وہ ظلم بلند ہو جائے گا جو لوگ ایک دوسرے پر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ سب کے سب اپنے اصلی کام سے بے خبر ہوئے ہیں۔ اور جب ہر شخص کی زندگی اس کی سرشت کے مطابق ہوگی تو اسے وہ سکون اور آسودگی اور اطمینان بھی نصیب ہو جائے گا جس کی اسے تلاش رہتی ہے۔

اس ریاست کو اگر ہم اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھیں تو اس میں ہم کو تین اوصاف ملیں گے: ^{Republicanism} داناںی، شہمت اور اعتدال۔ داناںی معنائوں کا حصہ ہے، شہمت سپاہیوں کا، اعتدال تھیلوں طبقوں میں یکساں موجود ہے۔ لیکن سیاسی نظام کے اس مثالی نمونے کو ہم قائم رکھنا چاہیں تو ایک اور وصف درکار ہوگا جس کے بغیر باقی تینوں ایسا پورا اور سچا اثر نہیں ڈال سکتے ہیں۔ یہ چوتھا وصف عدل ہے اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد ایسی ہم آہنگی ہے جو سیاسی نظام میں ربط پیدا کرے، ہر طبقے کو اور تمام افراد کو اس کام میں مشغول رکھے جو ان کے لئے سب سے زیادہ مناسب ہو، جس میں وہ ایسا پورا ہلر دکھا سکیں اور اپنی حقیقی ^{Republicanism} آزادیاں پوری کر سکیں۔ سیاسی عدل کا یہی ایک معیار ہے۔ اس کے سوا اور کوئی ہو تو ریاست اپنی اصل سے دور رہے گی اور اس کے ساتھ افراد بھی جو محض اس کے اجڑے شہس، بھٹکتے اور مصہبتوں میں مبتلا ہوتے رہیں گے۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے افلاطون اپنے فرضی سیاسی نظام کو تزلزل کی حالت میں تصور کر کے ان لوگوں کی طبیعتوں اور روحانی کیفیتوں کا خاکہ کھینچتا ہے جو مختلف دستوروں کی پیداوار ہوتے ہیں اور وہ اُنہیں دیکھتے ہیں جن میں ان دستوروں کی خامیوں کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ شہری ریاست کا دستور جس قدر اپنے معیار سے گرا ہوا ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس کے شہری عوام میں اور ان ذہنی امراض میں

گرفتار ہوتے ہیں جو ہر دستور کے ساتھ مخصوص ہوں، 'حق پرستی سے بے خبر اور سچی مسرت اور سکون سے محروم ہوتے ہیں۔ تزلزل کا پہلا درجہ عزت پرستیوں کی ریاست ہوگی، جس میں عزت اور شان کی خواہش حاکموں کو ان کے اصل مقصد سے غافل کر دیتی ہے اور ان میں ایک رقابت پیدا ہو جاتی ہے جو انہیں عزتوں کے طعنوں اور خوشامندیوں کی لچھے دار باتوں کا شکار بناتی ہے۔ اس کے بعد دولت کی ہوس رفتہ رفتہ اتلی بڑھ جاتی ہے کہ لوگ اپنی اولوالعزمی بھول جاتے ہیں، بزرگی کا معیار دولت ہو جاتی ہے اور غریب اور امیر کا ایسا تفرقہ پڑ جاتا ہے جو ایک کو لالچ کے پھلدے میں پھنسا دیتا ہے اور دوسرے کو خوف سے لرزاتا دھتکا ہے۔ یہ چاند سری ریاست کی فضا ہے، جہاں ان رئیسوں کی اولاد جو اس کے دستور پر جاری ہوتے ہیں، بگڑتی ہے کہ بس جمہوریت کے لئے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ جمہوریت معض نراج کا نام ہے، اس میں بناوت اور تعلق کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے شہری خود فرضی اور مکاری میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ کوئی کسی کا لحاظ نہیں کرتا۔ شہریوں میں فرقہ بندیوں نمودار ہوتی ہیں، اور ہر فرقہ کا کوئی ایسا مکار اور چالباز آدمی سردار بن جاتا ہے جسے اپنے اقتدار کے سوا اور کسی بات کی فکر نہیں ہوتی۔ آخر میں ایک وقت آتا ہے جب انہیں فرقوں کے سرداروں میں سے ایک شہر کا مطلق العنان بادشاہ بن بیٹھتا ہے۔ اس شخص کی ہوس اور شہوت کی بے لگامی اُنہیں کو پہنچتی ہوئی ہوتی ہے۔ دیکھتے ہیں وہ دوسروں کا بادشاہ، دراصل اپنی خواہشوں کا بے بس غلام ہوتا ہے، اور کوئی ایسی کمپنی اور ظالمانہ حرکت نہیں ہوتی جو اس سے سرزد نہ ہو، اس لئے کہ اس کا دل عقل کی روشنی اور اخلاق کی رہبری سے بالکل محروم ہوتا ہے۔ یہی وہ شخص ہے جس کو تھرے سی سی کسی نے کامیاب ظالم قرار دے کر حق پرستیوں کو رشک دلانے کے لئے پیش کیا تھا۔ اس کے بعد حق پرست کو ظالم پر ترجیح دینے کے لئے اور دلیلوں کی ضرورت نہیں رہتی۔ اگر ریاست میں کامل ربط اور اتحاد درکار ہے تو دانائی، ہمت اور اعتدال کے عناصر کو عدل کے ذریعے سے ہم آہنگ کرنا چاہئے، اور اگر افراد کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں بھی اپنی طبیعتوں میں عدل کے ذریعے توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنا چاہئے۔ افلاطون کو انسانی سیرت میں تین عنصر نظر آتے ہیں، جسمانی خواہش، ہمت اور عقل، اور عدل کا تقاضا یہ ہے

کہ ان میں سے جو بھی باقی دونوں پر جاری ہو اسی کے مطابق انسان کی زندگی کا طریقہ اور اس کا وظیفہ معین کیا جائے۔ مختلف طبقوں کے مخصوص اوصاف کے لحاظ سے جو تقسیم ہو معاشرے میں ملتی ہے اسے اگر انسانی سیرت کے تیلوں عناصر سے تشبیہ دی جائے تو معلوم ہوگا کہ کاشتکار، دستکار وغیرہ جسمانی خواہشوں کی حیثیت رکھتے ہیں، سپاہی بمثلہ ہمت کے ہیں، محافظ بمثلہ عقل کے۔ اس طرح یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم سیاسی نظام کو عدل پر مبنی کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہئے کہ معاشرے کو محافظوں، سپاہیوں اور کاشتکاروں وغیرہ کے تین طبقوں میں تقسیم کریں اور ہمارا معیار یہ ہو کہ ہر شخص اپنے کام میں مشغول ہو اور ایسے معاملات میں دخل نہ دے جو اس کے دائرے سے باہر ہوں اور جن کا رد اہل نہ ہو۔

اس عینی نظام کو پائدار اور مستحکم بنانے کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ عدل کی یہ تعالیم افراد کی ذہنیت، ان کی شخصیت اور ان کے فلسفہ حیات کا ایک جزو بنا دی جائے۔ افلاطون نے اس کے لئے یہ تدبیر سوچی ہے کہ اس کی عینی ریاست میں سب سے نیچے طبقے کی ذہنی پرورش اس عقیدے پر کی جائے کہ خدا نے محافظوں کو سونے سے بنایا ہے، سپاہیوں کو چاندی سے، اور خود اس کو تانبے سے، اور اس کا فرض ہے کہ انسانیت کے بہترین عناصر کی اطاعت کرے۔ لیکن اصل ضرورت، جس کی طرف افلاطون سب سے زیادہ توجہ کرتا ہے، محافظوں اور سپاہیوں کو ایسی تعلیم دینا اور ان کی زندگی کو ایسے نظام کے ماتحت کرنا ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ مرتبہ کا حق ادا کر سکیں۔ اس نہایت سے افلاطون نے خاص ان دونوں طبقوں کے لئے ایک نصاب تعلیم اور چند ایسے ادارے تجویز کئے ہیں جن کے ذریعے سے ان کو نشو و نما کا بہترین موقع ملے اور ریاست ان کی فضاہتوں اور کمالات سے پورا فائدہ اٹھا سکے۔ یہ لوگ ایسے ہونا چاہئیں جو حق کو صرف اس کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت سے نہ دیکھیں بلکہ اپنے دلوں میں وہ شمع روشن کریں جو انہیں حقیقت کا دیدار دکھائے، حق کی فضیلت کو ایک پختہ عقیدہ بنا دے جس کی بنیاد ان کے ذاتی تجربے اور احساسات پر ہو، اور یوں وہ عینی ریاست کے نظام کو اور استوار کر دیں۔

افلاطون نے جو تعلیمی نظام اور نصاب تجویز کیا ہے وہ اس کی عینی ریاست کا سب سے پہلا اور سب سے اہم ادارہ ہے، اور اسی بنا پر روسو [۱]

’ریاست‘ کے متعلق یہ رائے ظاہر کی کہ تعلیم پر اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی ہے۔ افلاطون کو یہ مغالطہ نہیں تھا کہ تعلیم سے وہ استعداد پیدا کی جاسکتی ہے جو انسان کی سرشت میں نہ ہو، اس کے نزدیک استعداد کا فرض صرف یہ ہے کہ علم کی روشنی کو ایسی جگہ رکھ دے کہ شاگردوں کی نظر اس پر پڑ جائے اور اس کے ساتھ شاگرد کے لئے ایسی صحبت مہیا کرے اور اس کے جذبات کی پرورش ایسے خیالات پر کرے جو اس کی نشو و نما کے واسطے سب سے زیادہ مناسب اور موزوں ہوں۔ اگر ایسا ہو سکے تو افلاطون کو یقین ہے کہ انسان ان ذہنی قوتوں کو پوری طرح استعمال کر سکے گا جو اُسے قدرت نے دئے ہیں اور اپنی شخصیت کو کمال کے درجے تک پہنچا سکے گا۔ اُس نے جو نصاب تجویز کیا ہے وہ اس کی اپنی ایجاد نہیں، بلکہ مختلف طریقوں کی جو اس وقت یونان میں رائج تھے اور خاص طور پر ایتھنز اور سپارٹا کے طرز تعلیم کی آمیزش ہے۔ ایتھنز میں تعلیم کا نصاب بہتر تھا، لیکن ریاست کو تعلیم میں کوئی دخل نہیں تھا، اور اعلیٰ تعلیم صرف خوشحال لوگوں کے لئے ممکن تھی۔ سپارٹا میں تعلیم ورزش اور فوجی تربیت تک محدود تھی اور ذہنی تربیت کا کوئی سامان نہیں تھا، مگر تعلیم جیسی بھی تھی ریاست کے ذمے تھی۔ افلاطون نے چند تومیموں کے ساتھ ایتھنز کا نصاب اپنی ریاست کے لئے تجویز کیا ہے اور سپارٹا کی طرح تعلیم کو ریاست کے زیر اہتمام کر دیا ہے۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے اس نے جو نصاب مقرر کیا ہے وہ بعد کو اس کی اپنی اکادمی میں اختیار کیا گیا، اور اس کا صدیوں رواج رہا۔

ایتھنز میں تعلیم کی ابتدا ورزش، موسیقی اور ادب سے ہوتی تھی، افلاطون نے ادب کو موسیقی میں شامل کر کے صرف دو ہی مضامین رکھے۔ ورزش کا اصل مطلب جسمانی نشو و نما ہے، لیکن افلاطون نے اس میں غذا اور حفظان صحت کے اصولوں کے تعلیم کا اضافہ کر کے اسے زیادہ مکمل کر دیا۔ موسیقی سے اس کی مراد ذہن اور جذبات کی وہ تربیت تھی جو خوشگوار آواز، خوبصورت شکلوں اور خوش اسلوب خیالات سے حاصل ہوتی ہے۔ موسیقی میں گانا، بجانا، ناچنا، مصوری اور سنگ تراشی، نظم و نثر کے اعلیٰ نمونوں کا مطالعہ، سب شمار کرنا چاہئے۔ ورزش اور موسیقی دونوں میں افلاطون نے اخلاق کے ستارے کو مدنظر رکھا ہے اور دونوں سے سہرت کی بہترین تشکیل

مقصود ہے - ورزش سے انسان کو جسم پر اتلا قابو ہو جانا چاہئے کہ وہ اس کی روح کے لئے موزوں گھر بن سکے - موسیقی سے جذبات میں وہ توازن اور مزاج میں وہ اعتدال پسندی پیدا ہونا چاہئے جو عقل کے چراغ کو ہوائے نفس کے تیز جھوکوں سے نہ بجھلے دے، جو انسان کے نقطہ نظر کو صحیح اور رجحانات اور خیالات کو درست رکھے - شاعری اور فنون لطیفہ کسی اخلاقی معیار کی پیروی اور پابندی نہیں کرتے بلکہ اپنے اپنے طرز پر فطرت کی نقل کی کوشش کرتے ہیں، اور اس لئے نوجوانوں کو تعلیم دیتے وقت اس کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے کہ ان کے علم میں کوئی ایسی بات نہ آئے جو انہیں راستی اور راست بازی کے سوا اور کسی طرف مائل کرے یا ان کے مذاق کو بگاڑے - یہ تعلیم ستترہ اٹھارہ سال تک کے لئے ہے، اور اسے حاصل کرنے پر ان نوجوانوں کو جن کی استعداد اور شوق کے سخت سے سخت امتحان لئے جا چکے ہوں دس سال تک ریاضیات، ہیئت وغیرہ کی تعلیم دینا چاہئے - اس کی غرض زیادہ تر فلسفے کی تعلیم کے لئے تیار کرنا ہے، جس کا مطالعہ اس سے فارغ ہونے پر شروع ہوتا ہے، اور تعلیم کا آخری درجہ ہے - فلسفے کے مطالعے کے لئے افلاطون نے پانچ سال رکھے تھے، اور اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ طالب عام "محافظ" [۱] بنانے کے قابل ہو گیا - محافظوں پر پندرہ سال تک ریاست کی خدمت (یعنی حکومت) کرنا لازم ہے - اس مدت کے ختم ہونے پر وہ اپنا وقت فلسفیانہ شور و فکر میں صرف کر سکتے ہیں، لیکن ضرورت کے وقت انہیں کسی عہدے یا خدمت سے انکار نہ کرنا چاہئے - اس طرح تعلیم کا سلسلہ تقریباً تمام عمر جاری رہتا ہے، اور اس وقت جب ریاست کی تعلیمی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے تب بھی افلاطون محافظوں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ تجربے سے اپنے علم میں اضافہ کرتے رہیں گے اور ان کا علم ریاست کو فیض پہنچاتا رہے گا -

جیسا کہ تمہید میں بیان کیا جا چکا ہے - یونان میں مذہب تو تھا مگر اخلاقی تعلیم دینے کی کوئی صورت نہیں تھی - عام طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ جتنی اخلاقی تعلیم ضروری ہے وہ صورتوں اور کی داستانیں سننے اور ادبی تصانیف کے مطالعے سے حاصل ہو جائے گی -

[۱] - افلاطون نے پہلے فوجی طبقے کو "محافظ" کا لقب دیا، لیکن اس کے بعد بدل کر "مددگار" کو دیا اور محافظ ان لوگوں کا نام رہا جن کے سپرد حکومت کا کام کیا جاتا ہے -

افلاطون نے ایک خاصی مفصل بحث کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ شاعر ڈراما نویس اور کتھا سناتے والے نہ خود کوئی اخلاقی نصب العین رکھتے ہیں نہ دوسروں میں صحیح اخلاقی رجحان پیدا کر سکتے ہیں، ان کی تقلید سے انسان کی سیرت میں انتشار اور بھی بڑھ جاتا ہے، اور انہیں اخلاقی معلم قرار دینا اخلاق کی چیز کاٹنا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے اپنے عینی نصاب میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ نوجوانوں کے سامنے ادب کے صرف وہ نمونے پیش کئے جائیں جن سے کوئی اخلاقی سبق حاصل کیا جا سکتا ہو۔ فنون لطیفہ پر اعتراض کرنے میں بظاہر افلاطون نے تلک نظری سے کام لیا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو آزادی ایک شاعر کو اپنے جذبات ادا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہے وہ ایک ذہنی مصلح ایلی تعلیم میں روا نہیں رکھ سکتا۔ افلاطون کے علاوہ اور اخلاقی اصلاح کے خواجہ دیکھنے والوں نے بھی فنون لطیفہ کی تعلیمی قدر تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ اس کی ایک بہت معقول وجہ بھی ہے۔ مصلح یہ چاہتے ہیں کہ انسان ایلی پوری قوت کسی نصب العین کے حاصل کرنے میں صرف کرے، انتشار ان کی نظروں میں انحصاط کا پیش خیمہ ہوتا ہے، اور فنون لطیفہ کا وجود ہی اس کی علامت ہے کہ انسان ایلی تنہا قوت حقیقی زندگی کو نظر انداز کر کے ایک خیالی دنیا بنانے میں استعمال کر رہا ہے۔ خیالی دنیا ممکن ہے حقیقی زندگی کی اصلاح کا کام دے، مگر آرتست کا رجحان اصلاح سے زیادہ تنقید کی طرف ہوتا ہے اور تنقید کا لازمی نتیجہ انتشار ہے۔ آرتست عموماً زندگی میں انتشار پیدا کرنا اپنا حق سمجھتے ہیں، مگر انتشار پر کسی ربط کی بنیاد قائم کرنا اپنا فرض نہیں خیال کرتے۔ اس صورت میں مصلحتوں کو ان سے خواہ مخواہ عداوت ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے مصافطوں کے تمام ذہنی اور روحانی قوتوں کو بچائے اس قسم کی تخلیق کے جس کا ایک نمونہ فنون لطیفہ کے کارنامے ہیں اعلیٰ ترین اخلاق اور سب سے بلند اور مافوق الطبیعی عقیدوں کی تعمیر کی طرف رجوع کیا ہے۔

rule مصافطوں کو ان کے مسلک پر قائم رکھنے کے لئے افلاطون نے تعلیمی نظام کے علاوہ اور بھی تجویزیں پیش کی ہیں جو استقامت کے نام سے مشہور ہیں، لیکن یہ اصطلاح مناسب نہیں ہے، کیوں کہ افلاطون کی تجویزیں صرف دو اعلیٰ طبقوں کے لئے ہیں اور انہیں دراصل معاشی نظام

// کی ایک شکل نہ سمجھنا چاہئے بلکہ اخلاقی تربیت کا ایک ذریعہ۔

افلاطون کا مقصد یہ تھا کہ متحافظوں کے دل میں یکسوئی اور خلوص نیت پیدا کرنے کے لئے ان کے سامنے سے وہ تمام چیزیں مٹا دی جائیں جو ہوس کے شعلے کو بھوکاتی ہوں اور معاشرتی زندگی میں ذاتی اغراض کو شامل کر دیتی ہوں۔ فطری صلاحیتوں کی بنا پر اس نے انسانوں کی تین قسمیں قائم کی تھیں، یعنی کاشتکار، دستکار وغیرہ، سپاہی اور متحافظ، اور انہیں صلاحیتوں کی بنا پر وہ ان کے حقوق و فرائض مقرر کرتا ہے۔ کاشتکاروں کے طبقے کی خصوصیت مادی خواہشات میں اور حق کے لحاظ سے انہیں مناسب حد تک وہ تمام چیزیں ملنا چاہئیں جن کی انہیں خواہش ہے۔ فوجی طبقے میں جوش اور اولوالعزمی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے سپرد وہ خدمات ہونا چاہئیں جن میں یہ جذبہ سب سے زیادہ کام میں لایا جاسکے۔ متحافظوں میں سب سے اعلیٰ صفات فرض کی گئی ہیں، اس لئے ان کے ذمہ ریاست کی سیاسی اور ذہنی رہبری ہونا چاہئے۔

افلاطون کا مرکز یہ ملشا نہیں کہ یہ تینوں طبقے الگ الگ ذاتوں کی صورت اختیار کر لیں۔ اس نے تیسرے طبقے کی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں کیا ہے، کیونکہ اس کے خیال میں جو لوگ اپنی کوشش اور اپنے حوصلوں کو جسمانی خواہشوں کے پورے کرنے تک محدود رکھیں ان میں ان صفتوں کا پیدا ہونا دشوار ہے جو اس نے سپاہیوں اور متحافظوں کے لئے ضروری قرار دی ہیں۔ یہ ایک تعصب ہے جو یونان میں بہت عام تھا اور افلاطون کی دشمنیت پر اس کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ مگر پھر بھی اس نے اپنی عقلی ریاست میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں رکھا ہے کہ اگر ایک شخص ایک طبقے سے دوسرے طبقے میں جانے کا مستحق ہو تو وہ اس سے روکا جائے اور ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ افلاطون کسی ایک طبقے سے ایثار کا طالب ہے، اس کی "ریاست" میں ہر طبقہ مجبوری فلاح کے لئے ایثار کرتا ہے۔ کاشتکار وغیرہ تعلیم سے محروم رکھے گئے ہیں تو سپاہی اور متحافظ ان لذتوں سے نا آشنا رہنے پر مجبور ہیں جو کاشتکاروں کے حصے میں آتی ہیں۔ ان دونوں کی نہ کوئی ذاتی ملکیت ہے نہ اپنا الگ خاندان، بلکہ ان کی زندگی کا غرض ایسا ہے کہ وہ اپنے ذہن اور سیرت کی تمام خوبیوں کو درجہ کمال تک پہنچا سکیں۔ ان کے کھانے اور پہننے کا ذمہ تیسرے طبقے کے لوگوں پر ڈالا گیا ہے، جن کا فرض ہے کہ

اناج اور کپڑے کی ایک مقررہ مقدار جو سال بھر کے واسطے کافی ہو ان دونوں طبقوں کے استعمال کے لئے فراہم کریں۔ مضافوں کو صرف ملکیت رکھنے والی کی ممانعت نہیں ہے، وہ اس گھر میں جہاں روپیہ ہو سو بھی نہیں سکتے۔ افلاطون کے خیال میں اس طرح وہ ریاست کے معاشی معاملات کا بہترین انتظام کر سکیں گے اور ان کی مفلسی دوسروں کی بدگمانی دفع کرنے کی سب سے کامیاب تدبیر ہوگی۔ یہ تجویز آج کل بہت انوکھی معلوم ہوتی ہے، لیکن یونان میں کئی ایسے تجربے ہو چکے تھے۔ سپارٹا میں شہریوں کو زمین کی ملکیت کا حق تھا، لیکن کھانا سب ایک ساتھ کھاتے تھے، اور ہر شہری کو اناج وغیرہ کی ایک خاص مقدار اپنے حصے کے طور پر مہیا کرنا پڑتی تھی۔ کریٹ [۱] کے چوبیسویں میں تمام زمینیں ریاستوں کی ملکیت تھیں، ریاستیں اس کی کاشت کرائی تھیں اور پیداوار سب شہریوں کے صرف میں یکساں آتی تھی، کیوں کہ یہاں بھی کھانا سب اکٹھا پکاتے تھے۔ خود ایتھنز میں ریاست چاندی اور پتھر کی کانوں اور جنگلوں کی مالک تھی اور شہریوں کی ملکیت پر ایک حد تک نگرانی رکھتی تھی۔ افلاطون کی تجویز میں چند معاشی اصولوں کو جن پر ریاستیں اکثر عمل کرتی تھیں ایسی صورت دیدی گئی ہے کہ ان سے وہ اخلاقی فائدہ حاصل ہو سکے جس سے اس طرح کے تجربوں کے باوجود ریاستیں محکوم رہتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ افلاطون نے کسی قدر انتہا پسندی تو دکھائی ہے مگر یونان کی سیاسی اور ذہنی فضا میں اس کی تجویز بیجا نہیں تھی۔

اپنی ذات کے بعد انسان کو اپنے خاندان کا خیال ہوتا ہے۔ اس خوف سے کہ کہیں یہ تعلقی مضافوں کے فرائض میں حائل نہ ہو، افلاطون نے خاندان کو بھی ملتا دینا لازمی سمجھا۔ خاندان کے مقالے میں اور مصلحتیں بھی تھیں، اور سب سے بڑا کہ اس ذریعے سے عورتیں آزاد کی جا سکتی تھیں، اور انہیں سیاسی زندگی میں کارآمد بنایا جا سکتا تھا۔ یونانی عام طور سے عورتوں کی بہت بے قدری کرتے تھے اور ان کی سیاسی زندگی میں عورتوں کو کوئی دخل نہیں تھا۔ لیکن افلاطون کا یہ عقیدہ تھا کہ مردوں سے کسی قدر کمزور ہونے کے سوا ان میں اور مردوں میں کوئی فرق نہیں، اور وہ ان تمام کاموں کو انجام دے سکتی تھیں جو اس وقت تک صرف مردوں کے سپرد کیے جاتے تھے۔

چنانچہ اس نے تعلیم میں مرد عورت کا کوئی امتیاز نہیں رکھا ' دونوں کے لئے ایک ہی نصاب ہے اور دونوں تعلیم سے فارغ ہو کر سپاہی یا اگر محتافظ بلے کے قابل ہوئے تو محتافظ بن سکتے ہیں - ظاہر ہے کہ جب ایسی خدمات عورتوں کے سپرد کی جائیں تو وہ گھر گریستی کا کام نہیں کر سکتیں - افلاطون نے ان کے دھنوں کے واسطے ویسی ہی چھاؤنیاں تجویز کی ہیں جیسی مردوں کے لئے اور انہیں مردوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے کا حق بھی دیدیا ہے - سپارٹا میں عورتیں ورزش و فیرہ میں مردوں کے ساتھ شریک ہوا کرتی تھیں ' لیکن اس کے بعد ان کی زندگی بالکل جداگانہ ہوتی تھی - افلاطون نے اس بنیاد پر ایک اصول قائم کیا ہے جو سپارٹا میں بھی بہت مضحک سمجھا جاتا ' مگر دراصل رواج کے خلاف ہونے کے سوا اس میں اور کوئی عیب نہیں - عورتوں کو گھر گریستی کی ذمہ داریوں سے سبکدوش کرنے کے علاوہ بچوں کی تربیت بھی افلاطون نے ریاست کے حوالے کردی ہے ' اور شادی کا ایک ایسا طریقہ تجویز کیا ہے جس سے ماں باپ اور اولاد میں کوئی تعلق نہیں رہتا - معاشی زندگی کے نظام کی طرح یہ اصول بھی اشتراک (یعنی عورتوں کے اشتراک) کے نام سے مشہور ہے اور یہاں بھی یہ اصطلاح غلط ہے - افلاطون نے اس فرض سے کہ اولاد کی تندرستی اور سرشت بہترین ہو اور خاندانی تعلقات نہ قائم ہونے پائیں ' یہ قاعدہ رکھا ہے کہ سپاہیوں اور محتافظوں کے طبقوں میں سے ان مردوں اور عورتوں کے عارضی نکاح کردئے جائیں جو جسمانی اور روحانی خوبیوں کے لحاظ سے شہریوں کے اعلیٰ نمونے ہوں ' اور انہیں خاص خاص موقعوں پر یکجائی کی اجازت دی جائے - محتافظوں میں سے چلند ایسے ہوں گے جو ان نکاحوں کے رجسٹر رکھیں گے ' اور قانون فطرت (اور حیاتیات) کی کوئی ایسی خلاف ورزی نہ ہونے پائے گی جو آئندہ نسل کے لئے مضر ہو - پیدائش کے وقت ہی بچہ ماں سے جدا کر دیا جائے گا ' کسی ماں کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ اس کا بچہ کہن ہے ' اور افلاطون کا خیال ہے کہ اس لاعلمی سے ہر ماں کی نظر میں وہ تمام بچے جن کی پیدائش کا زمانہ ایک ہوگا یکساں عزیز ہوں گے ' وہ شہرت اور محبت جو ماں باپ کو بچوں سے ہوتی ہے ضائع نہ جائے گی بلکہ محتافظوں اور سپاہیوں کے طبقے کو ایک بہت بڑا خاندان بنادے گی ' اور ان تعلقات میں جو وسیع صرف اخلاقی اور سیاسی ہوتے خاندانی رشتے کی مضبوطی آجائے گی - اس کے

ساتھ ہی وہ خرابیوں نچو خاندانی زندگی میں ہوتی ہیں، اپنے اور بیگانے کا فرق، خود غرضی، عورتوں کی محکومیت اور اُن کے ذہنی قوے کی بربادی، ان سے ریاست اور سیاسی زندگی محفوظ رہے گی۔ اس نظام پر اخلاق کی رو سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، بلکہ افلاطون نے نکاح کی رسم کو معمول سے زیادہ پاک اور مقدس بنا دیا ہے، اور اسے محض اتفاقات پر چھوڑنے کے بجائے علم اور اخلاق پر اس حد تک مبنی کر دیا ہے جتنی وہ عام طور سے نہیں ہوتی۔ نکاح صرف ان مردوں اور عورتوں کا ہو سکتا ہے جن میں عمر، صحت اور طبیعت کے لحاظ سے باہم مناسبت ہو، انہیں یکجہائی کی اجازت صرف اس وقت ہوگی جب متعاقب مناسب سمجھیں۔ مردوں اور عورتوں کو اس معاملے میں کسی قسم کی آزادی نہیں اور افلاطون نے یہاں تک سختی جائز رکھی ہے کہ وہ اولاد کو جو قاعدے کے خلاف ہو، یعنی ایسے ماں باپ کی ہو جنہیں متعاقب عمر یا طبیعت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے لئے موزوں نہ سمجھتے ہوں یا ان بچوں کو جن میں ذرا بھی نقص ہو تلف کر دینا ضروری قرار دیتا ہے۔ متعاقبوں کو اس کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ ریاست کی آبادی میں تناسب سے زیادہ اضافہ نہ ہو اور اس لئے انہیں چاہئے کہ نکاحوں کی تعداد کو ایک خاص حد سے بڑھنے نہ دیں۔ عام طور پر ریاستیں اس کی فکر نہیں کرتیں اور آبادی کے بہت زیادہ بڑھ جانے سے مصیبتوں میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ افلاطون نے نکاح کا جو طریقہ تجویز کیا ہے وہ ہمیں چاہے جتنا ناگوار یا عجیب معلوم ہو، مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ایک بہت پہچیدہ مسئلے کے حل کرنے کی کوشش ہے اور اس کوشش سے جی چرانا اخلاقی کمزوری اور سیاسی فساد کی دلیل ہے۔

دوسرے عینی ریاست کے لئے جو ادارے افلاطون نے تجویز کئے ہیں انہیں بجائے خود بہت اہم نہ سمجھنا چاہئے۔ وہ محض ایک مقصد حاصل کرنے کے ذریعے ہیں، خود مقصد نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ فرض کر لینا چاہئے کہ افلاطون ان اداروں کے سوا اور کوئی ادارے ضروری نہیں سمجھتا۔ اس کی نظر زیادہ تر سیاسی نظام کے ان پہلوؤں پر رہی جنہیں وہ ایتھنز کی حکومت میں سب سے ناقص اور اصلاح کے لائق سمجھتا تھا، انفرادیت، انانیتوں کی حکومت، سیاسی انتشار، شہریوں کے ذہن پر سوفسطائیوں کا تسلط اور ریاست کی پالیسی پر عوام کے فتنہ انگیز لیڈروں کا حاوی ہونا۔ ایسی ریاستوں

میں ”فلسفی کی کھفیت وہی ہوتی ہے جو وحشی جانوروں کی بہت میں ایک انسان کی..... اور وہ چمپ چاپ اپنے کام میں لگا رہتا ہے“ جیسے کوئی آندھی اور اڑلوں کے طوفان سے کسی دیوار کی آڑ میں پناہ لیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اس نے اپنا معیار پوش کیا ہے جس کی خصوصیات ہیں مہارت فن، ہر کام کا ایسے شخص کے سپرد ہونا جو اس کے لئے مناسب ہو، کامل ربط اور ہم آہنگی، دانائوں اور فلسفیوں کی حکومت - ریاست کے قائم کرنے اور قائم رکھنے کا ملشا معاشرے کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما ہوتا ہے، اڈو ایسا نہ ہو تو ریاست کا مقصد قوت ہو جاتا ہے، سیاسی زندگی صرف مہمل نہیں بلکہ ناممکن ہو جاتی ہے، ریاست ایک متوالے کی طرح ایک کڑے سے نکل کر دوسرے میں جا گرتی ہے، اور مصیبتوں سے بچنے کی کوئی تدبیر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی۔ ”شہروں کو“ بلکہ نوج انسان کو اپنے مصائب سے اس وقت تک نجات نصیب نہ ہوگی جب تک دنیا میں فلسفی بادشاہ نہ ہوں، یا بادشاہوں اور شہزادوں میں فلسفہ کی روح اور فلسفہ کی قوت نہ آجائے، یعنی جب تک سیاسی عظمت اور عرفان حقیقت دونوں یکجا نہ ہو جائیں اور وہ عامیانہ طوائف جو ان میں سے صرف ایک کی اتباع کرتے اور دوسرے کو چھوڑ دیتے ہیں علیحدہ ہونے پر مجبور نہ کئے جائیں۔ لیکن ”لوگ اس کے بڑی مشکل سے قائل ہوں گے کہ کسی اور ریاست میں شخصی یا جماعتی خوشی کا پایا جانا ممکن ہی نہیں“ [۱]۔

اسے تو ہر شخص تسلیم کر لے گا اور ہر شخص کی خواہش بھی یہی ہوتی ہے کہ سہاسی اقتدار دانشمند، دور اندیش اور دیانت دار مدبروں کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن افلاطون کا حوصلہ اس سے بہت بلند تھا۔ فلسفیوں کی حکومت سے اس کی مراد دلفروز عقیدوں کی حکمرانی ہے اور تعلیم کے قالب میں ظاہری اور باطنی جمال کے مجسموں کا ڈھلنا۔ اپنی ریاست کے نظام اور اداروں کے ذریعے سے وہ کامل خیر کو مجاز کا لباس پہنانا چاہتا ہے۔ اسے ریاست کے محتافظوں سے توقع ہے کہ وہ ”خیر کے تصور“ سے اپنے دل اور دماغ کو منور کریں گے اور ان کی عملی زندگی اس روحانی نور کو دنیا میں پھیلائے گی۔ ”عام کی دنیا میں خیر کا تصور سب سے آخر میں آتا ہے اور پھر بھی بڑی کوشش سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں جب دکھائی دے جاتا ہے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام حسین اور

صحیح چیزوں کا باعث ہے... اور جو کوئی شخصی یا اجتماعی زندگی میں عقل کے مطابق عمل کرنا چاہتا ہے اسے اپنی نگاہ اس پر قائم رکھنی چاہئے" [۱] کامل نیکی (یا خیر) کے تصور کا دیدار حاصل کر کے فلسفی انسان کو اس کی ہستی کا راز اور اس کے وجود کا مقصد سمجھائوں گے، 'حق کے اس پہلو پر روشنی ڈالیں گے جس پر انسانی زندگی اور کائنات کے تعلق کا انحصار ہے، اپنے دل میں وہ خیر کو اسی طرح فرمان روائی کرتے دیکھیں گے جیسے کائنات میں، اور ان کی آرزو ہوگی کہ ریاست کے ہر فرد کو خیر کا یہ دیدار نصیب ہو۔ ریاست اور انسانی سیرت کی ان کے ہاتھوں میں وہی حیثیت ہوگی جو مصور کے ہاتھ میں تصویر کی۔ "اس خاکے کو پُر کرتے وقت میرے تخیل کے مطابق یہ (یعنی مصافط) اکثر اوپر تلے نظر ڈالوں گے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ یہ پہلے تو عدل مطلق، اور حسن و اعتدال مطلق کو دیکھیں گے، اور پھر ان کی انسانی نقل کو، اور مختلف عناصر حیات کو شکل انسانی میں ملا کر داخل کریں گے اور اس کا تخیل وہ اس دوسری شکل سے قائم کریں گے کہ جو جب انسان میں موجود ہوتی ہے تو ہومر [۲] اسے شکل و تمثال خداوندی کہتا ہے... یہ ایک شکل کو متائیں گے اور دوسری کو اس کی جگہ ثبت کریں گے، یہاں تک کہ اطوار انسانی کو حتی الامکان اطوار الہی کے مطابق بنادیں" [۳]۔

اقلاطون کا انداز سچ پوچھا جائے تو اس شاعر کا سا ہے جو ہر ایک بات پر کہتا ہے کہ "یوں ہوتا تو کیا ہوتا"۔ اسے اپنی غیبی ریاست کا وجود میں آنا مشکوک ہی معلوم ہوتا ہے۔ سقراط ایک مقام پر کہتا ہے: "میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ آیا زبان کبھی بھی تصورات کی پوری ترجمانی کر سکتی ہے، کیا الفاظ واقعات سے زیادہ اظہار نہیں کرتے اور آدمی جو چاہے سمجھے، کیا لازمی طور پر وجود حقیقت سے کچھ کم نہیں ہوتا؟... تو پھر آپ اس امر پر مصر نہ ہوں کہ عالم وجود میں جو ریاست ہو میں اسے من و عن ایسے تصور کے مطابق ثابت کروں"۔ "ہم عدل مطلق کی ماہیت اور عادل کامل کی خصوصیات دریافت کر رہے تھے، اور اسی طرح مطلق ناانصافی

[۱]— "ریاست"، ترجمہ ڈاکٹر حسین صاحب صفحہ ۴۱۶

[۲]— Homer یونان کا مشہور رزمیہ گو شاعر

[۳]— "ریاست"، مترجمہ ڈاکٹر حسین صاحب، صفحہ ۳۸۴ و ۳۸۵

کی ماہیت اور کامل فیور ملصف کی خصوصیتیں..... کچھ یہ توڑی ہی ظاہر کرنا تھا کہ یہ تصورات واقعتاً موجود بھی ہو سکتے ہیں“ [۱] - اور پھر آگے چل کر جب ریاست کے تمام ادارے مقرر کئے جاچکے ہیں تب سقراط کا ایک مخاطب کہتا ہے، ”آپ اسی شہر کی نسبت کہہ رہے ہیں جس کی بنیاد کا ہم خاکہ کھینچ چکے ہیں اور جس کا وجود صرف الفاظ ہی میں ہے، کیوں کہ متحدہ دنیا میں کسی ایسی جگہ کا علم نہیں جہاں وہ موجود ہو“ - سقراط جواب دیتا ہے، ”نہیں، لیکن ممکن ہے وہ آسمان پر ایک ٹوٹے کی صورت میں محفوظ ہو، تاکہ جو چاہے اسے دیکھ سکے، اور اسے دیکھ کر ویسے ہی شہر کی اپنے دل میں بننا ڈالے۔ کچھ پورا نہیں اگر وہ کہیں موجود نہیں یا کبھی وجود میں نہ آئے گا“ - بعض موقعوں پر افلاطون اتنی مایوسی نہیں ظاہر کرتا اور جیسے وہ خود دربار سیراکوس [۲] اسی خیال سے گنبا تھا کہ وہاں کے بادشاہ کو عینی اصولوں کے مطابق دستور بنانے میں مدد دے، ویسے ہی اس کے دل میں کبھی کبھی یہ امید جاگ اُٹھتی ہے کہ اس کا عین ریاست جامعہ وجود میں ظاہر ہوگا۔ لیکن اس کے نظریوں کی صحت کے لئے اس کی عینی ریاست کا وجود شرط نہیں اور ان پر غور کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ایسے ادارے جن کا وجود فرضی ہو لازمی طور پر ناقص نہیں ہوتے - اسی طرح وہ ادارے جو موجود ہوں متحدہ اسی بنا پر اچھے نہیں قرار دئے جاسکتے کہ وہ موجود ہیں - ”کہا ایک مصور اس وجہ سے برا مصور ہو جائے گا کہ کمال ہنرمندی سے ایک حسین شکل کے خط وخال تیار کرنے کے بعد وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا ایسی شکل کبھی موجود بھی تھی“ [۳] -

جیسا کہ ارسطو نے ”ریاست“ پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے، اس میں شک نہیں کہ ”ہمیں صدیوں کے تجربے کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے - یہ چیزیں اگر اچھی ہوتیں تو اتنی بڑی مدت تک سرگرم معدوم نہ رہتیں“ - انسان کے لئے وہی چیز تجویز کرنا چاہئے جو اس کے امکان میں ہو اور ایسے ادارے جو انسانی سیرت سے مناسبت نہ رکھتے ہوں، جن کے ماتحت اس کی زندگی دشوار ہو جائے، اپنی فلسفیانہ خوبیوں کے باوجود خراب ہی خواب

[۱] - ”ریاست“ مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صفحہ ۳۲۶

Syracuse - [۲]

[۳] - ”ریاست“ مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صفحہ ۳۲۶

رہیں گے۔ افادیت کا معیار بھی بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس اعتراض کو زیادہ اہمیت نہ دینا چاہئے، اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ عینیت، اصلاح کی کوششیں اور وہ آرزوئیں جو کبھی پوری نہ ہوں انسانی زندگی کو سدھارنے اور خالص حیوانیت سے بچانے کے لئے بہت ضروری ہیں۔ سیاسی دنیا میں حوصلوں کی بلند پروازی اور بھی زیادہ قابل قدر ہے، کیوں کہ اس کے بغیر سیاسی معاملات سے گہرا ذہنی اور روحانی لگاؤ نہیں ہو سکتا، اور اس لگاؤ کا نہ ہونا موت کی علامت ہے۔ افلاطون نے اپنی عینی ریاست کو ”گہر پاک“ کے شوق میں اس ”آمیزش“ بچاتا چاہا ہے جس کے بغیر انسانی سہرت اسے برداشت نہیں کر سکتی اور روح کی فکر میں جسم کو بالکل بھلا دیا ہے۔ اس کی شکایت کرتا تنقید کرنا نہیں ہے، انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرنا ہے۔ اس سے افلاطون کی منطق پر حرف نہیں آتا، اس کے تخیل کی قدر کم نہیں ہوتی۔

افلاطون کی ریاست کو اس اعلیٰ مقصد سے جدا کر کے جو اس نے سیاسی زندگی کے لئے قرار دیا ہے اور جس میں مذہبی اور اخلاقی رنگ سیاسی رنگ پر غالب ہے، محض ایک ادارے کے طور پر نہ جانچنا چاہئے۔ لیکن اس پر غور کرنے کا ہمیں حق ہے کہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے جو نظام اس نے تجویز کیا وہ مناسب اور درست ہے یا نہیں، اور کوئی ایسا نظام جو اس سے بہتر ہو انسانی تجربے میں آچکا ہے یا نہیں۔ ریاست کا پہلا اصول مہارت ہے، اور گو عقلاً اسے رد کرنا مشکل ہے، لیکن ایتھنز کی جمہوریت کے حامیوں پر سب سے زیادہ یہی گراں گذرا ہوگا اور موجودہ زمانے کا اصول بھی اس کے خلاف ہے۔ پروجے گوریس کا عقیدہ جو اوپر بیان ہو چکا ہے، کم از کم اتنا ہی صحیح معلوم ہوتا ہے جتنا افلاطون کا یہ اصول اور تاریخ نے اسے کار آمد بھی ثابت کیا ہے۔ ”درزی اور قلعی گر“ چاہے اعلیٰ ذہنی لذتوں اور حوصلوں بے بہرہ رہیں، تعلیم اور ذمہ داری کا احساس ان میں اتنی صلاحیت ضرور پیدا کر سکتا ہے کہ وہ ریاست کی حفاظت کر سکیں، اور آئے وقت میں ریاست کے اعلیٰ مقاصد بھی ان کے ایثار اور قدردانی کا سہارا لے سکتے ہیں۔ ”درزی اور قلعی گر“ کو سیاسی مقصد کے لئے کار آمد بنانے کی ایک صورت اور بھی ہے جو یونان کے سیاسی تجربے میں شامل نہیں، اور جو افادیت اور عینیت دونوں کے لحاظ سے افلاطون کے اصول کا مقابلہ کر سکتی ہے۔

یہ ہے ریاست کا وہ نظام جو ایک حد تک اصولی اور عملی حیثیت سے یورپ کے قرون وسطیٰ میں نمودار ہوا ' [۱] اور جس کے مطابق ریاست افراد کا مجموعہ نہیں تصور کی جاتی بلکہ جماعتوں کا - اس نظام میں "درزی اور قلعی گر" اپنی جماعت کے رکن ہونے کے سبب سے ریاست کے رکن ہوتے ہیں انہیں ریاست کے نظام میں اتنا دخل نہیں ہوتا کہ ان کی جہالت کوئی نقصان پہنچتا سکے اور اگر دستور ان کی جماعت کے حقوق کو نظر انداز نہ کرے تو وہ شکایتیں بھی نہیں پیدا ہو سکتیں جن کی وجہ سے ریاست میں فساد بپا ہوتا ہے - "درزی اور قلعی گر" کی جماعتوں کی طرح اور یہی بہت سی جماعتیں ریاست میں شامل ہوں گی ' ہر شخص اپنا کام کرے گا ' اپنا حق ادا کر سکے گا اور مہارت فن کا جو معیار افلاطون نے قائم کیا ہے اس سے نہ حاکم رو گردانی کر سکیں گے نہ مستحکم -

ایک اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے ' جو سب سے پہلے ارسطو نے اپنی "سیاسات" میں کیا ہے ' کہ افلاطون نے کامل ربط اور اتحاد پیدا کرنے کی خواہش میں سیرتوں کی رنگا رنگی کے لئے کئی گنجائش نہیں دکھی ہے - لیکن یہ اعتراض اتنا صحیح نہیں جتنا کہ وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے - اگر انسان کو اس کے حال پر چھوڑ دیئے سے سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد حاصل ہو سکتے تو کبھی سیاسی فلسفے کی ضرورت نہ ہوتی - یہ اعتراض صحیح ہو سکتا ہے تو صرف اس حد تک کہ انسان جہراً کسی اعلیٰ نظام کے ماتحت کر دئے جانے سے ٹھک نہیں پلایا جا سکتا - اس کا احساس افلاطون کو بھی تھا - اس نے خود کہا ہے کہ استاد کا فرض شاگرد کی سہرت اور طبیعت کا رنگ پہچان کر اس کے تمام جوہر چمکانا ہے ' چنانچہ استاد کی حیثیت سے اس نے یونانیوں کی طبیعت کا رنگ پہچان کر اپنا خاص نظام تجویز کیا ہے - موجودہ یورپ کے معاشرتی حالات یہ ثابت کرتے ہیں کہ خاندان معاشرت کا لازمی جزو نہیں ' عورتیں آزاد ہو جائیں تو وہ ان تمام سیاسی خدمات کو انجام دے سکتی ہیں جو صرف مردوں کے لئے ممکن سمجھی جاتی ہیں - افلاطون نے نکاح کا جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ کہیں رائج نہیں ہوا ' لیکن اس قاعدے میں کوئی عجیب بات نہیں - عجیب تو یہ بات ہے کہ لوگ ایسے اعم مسئلے پر اس قدر

کم غور کرتے ہیں۔ اولاد کی پرورش جس نیت سے افلاطون نے ریاست کے سپرد کی ہے اُس کے درست ہونے میں شک نہیں۔ اگر شہریوں کی تربیت کا مقصد کوئی خاص ذہنییت پیدا کرنا ہو، اور کسی خاص فلسفہ حیات کو رواج دینا تو بچوں کی تربیت ماں باپ کے سپرد ہونا ہی نہ چاہئے، اسے اپنے ذمے لینا ریاست کا فرض ہو جاتا ہے۔ روس میں ریاست نے یہ فرض اپنے ذمے لے کر ثابت کر دیا ہے کہ ریاست اسے بخوبی انجام بھی دے سکتی ہے۔

چوتھا باب 'The Laws'

”مدبر“ اور ”نوامیس“

”ریاست“ میں دراصل جو بات افلاطون کے مد نظر تھی وہ ادارے نہیں تھے بلکہ اصول، وہ مسئلہ جو عینی ریاست کے حاکموں کا ہونا چاہئے، اور وہ عقیدے جن سے انہیں روحانی غذا اور قوت حاصل کرنا چاہئے۔ اس کی عینی ریاست کا نظام ایک نمونہ تھا جس کا وجود عالم مثال میں تھا، مگر اس سے اس دنیا کی ریاستوں اور سیاسی زندگی کی تشکیل میں مدد لی جا سکتی تھی۔ افلاطون نے بعد کے سیاسی مکالموں ”مدبر“ اور ”نوامیس“ میں نہ ”ریاست“ کے اصول ترک کئے ہیں نہ انہیں عملی صورت دینے سے بالکل مایوس معلوم ہوتا ہے۔ اس نے تاریخ اور تجربے سے مدد لے کر، مگر اپنے نصب العین اور اپنے مجرد اصول کو چھوڑے بغیر ایسے دستور بنائے ہیں جو پوری طرح کامیاب ہوتے تو عینی ریاست کا پیش خیمہ ہو سکتے تھے، ورنہ کم از کم ان ریاستوں کے دستور سے تو بہتر تھے جو اس وقت یونان میں پائے جاتے تھے۔ ایک طرف اس نے ”ریاست“ میں بلند پروازی کے کوشش دکھائے ہیں، اور صرف ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ توحید اور بقائے روح کی بنیاد پر ایک مذہب بنا دیا ہے جس کے عقیدوں کی سیاسی نظام میں ترجمانی کی گئی ہے، دوسری طرف وہ ان دونوں مکالموں میں واقعی حالات پر غور کرتا ہے اور ایک معیار پیش کرتا ہے جس کے اختیار کرنے میں مجرد اصولوں کے دشمنوں کو بھی تامل نہ ہوگا۔

”مدبر“ میں فلسفی کی قائم مقامی سیاسی مدبر کرتا ہے اور افلاطون نے اس کی صفات اتنی ہی تفصیل سے بیان کی ہیں جیسے کہ ”ریاست“ میں فلسفی کی صفات۔ مدبر کا علم نظری اور تلقیدی نہیں ہے، عملی اور معیاری ہے، اور اسے کل عملی علوم پر فضیلت حاصل ہے۔ مدبر کو اپنے ماتحتوں پر کامل

اقتدار ہونا چاہئے، اور اس کے عمل کو محکموں کی رہنمائی، اتفاق اور تائید سے بے نیاز سمجھنا چاہئے، کیونکہ وہ اگر اُن پر چبڑ بھی کرتا ہے تو اس نیت سے کہ انہیں بہتر انسان بنائے۔ ایسے قانون کا پابند بھی نہ ہونا چاہئے، کہوں کہ قانون کی حیثیت ایک کم عقل اور خود سر پادشاہ کی سی ہے اور اس کی مانتحتی میں مدبر کو اپنے فن کے تمام لوازمات پورے کرنے کی آزادی نہیں دے گی۔ جیسے ”مدبر“ میں فلسفی ذرا بھروسہ بدل کر سیاسیات کا ماہر بن گیا ہے، ویسے ہی معاشرت میں ”عدل“ کی جگہ اعتدال اور آئین نے اور حقیقی عالم کے بجائے ہم آہنگی اور ربط باعمری سیاسی زندگی کا اصل اصول تھرایا گیا ہے۔ افراد اپنی ذات ریاست میں متحد نہیں کر سکتے تو انہیں چاہئے کہ اپنی طبیعت کو جس قدر ہو سکے قابو میں کریں، تاکہ مدبر اُن کی تفریق اور اختلافات ہی کی بنا پر ایک اتحاد قائم کر سکے، جیسے بلبلے دلاتے اور بانے سے کپڑا بنتا ہے۔ مدبر اور معمولی سیاست دان میں بڑا فرق یہی ہے کہ سیاست دان اکثریت کی رائے پر چلتا ہے، اور مدبر انتشار میں ربط اور بے مقصدی میں مقصد پیدا کرتے افراد کو معاشرے اور معاشرے کو ریاست کی شکل دیتا ہے۔ اس کے اقتدار میں ہمیں وہ مذہبی اور اخلاقی شان نظر نہیں آتی جو ”ریاست“ میں فلسفی کی حکومت میں تھی، لیکن پہلے مدبر ہی کی ضرورت ہے، تاکہ وہ ریاست کو فلسفی کی قدر شناسی کے لئے تیار کر دے۔

اگے چل کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون فلسفی کی طرح مدبر کو بھی انسانی شکل میں دیکھنے سے مایوس ہو جاتا ہے۔ مذہب کے آخر میں وہ اپنے معیار سے ایک درجہ نیچے آ کر اُن ریاستوں پر غور کرتا ہے جو مدبر کی حکمرانی سے محروم تھیں اور مدبر کے بغیر بھی اپنا کام چلاتی تھیں۔ ان ریاستوں پر غور کرتے ہوئے اسے ایک نئے معیار کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مدبر اور فلسفی میں بڑا فرق ہے، مدبر محض ایک صنّاع ہے اور افلاطون کے دل میں یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ یہ سیاسی صنّاع کہیں غلطی نہ کرے، اور بھٹک نہ جائے۔ اس اندیشے کی وجہ سے وہ اُن ریاستوں میں چلیں فلسفیوں کی رہنمائی نصیب نہیں، قانون کی پیروی ہی سب سے مناسب طرز عمل سمجھتا ہے، اگرچہ محض قانون کی عملداری عہدے کی کمزوری اور نصب العین سے روگردانی کی علامت ہے۔

ایسی ریاست میں ذہن اور عقل کو تعلق کی پوری آزادی نہیں ہوتی، حق کا وہ مرتبہ نہیں ہوتا جو ہونا چاہئے لیکن وہ پائدار ہوتی ہے اور اگر پائداری راست روی کا معیار نہیں تو کم از کم احترام کی مستحق تو ضرور ہوتی ہے۔ ہمیں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اگر قانون کی ماتحتی میں اور اس کی مدد سے ریاستیں قائم رہ سکتی ہیں تو قانون وضع کرنے میں تجربے اور عقل کو کافی دخل ہوگا۔ عموماً سیاسی قانون اس لائق تو نہیں ہوتے کہ وہ لوگ جو صحیح معنوں میں مدبر ہیں ان کے پابند کئے جائیں، مگر جب تک صحیح قسم کے مدبر نصب نہ ہوں، ریاستوں کی فلاح قانون کی پوری ہی نہیں ہے۔

اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد افلاطون قانون کے احترام کو اپنا معیار بنا کر ریاستوں کی مختلف قسموں پر بحث کرتا ہے۔ یونان میں عام طور پر ریاستوں کی پانچ قسمیں مانی جاتی تھیں، بادشاہی، مطلق العنان بادشاہی، اشرافیہ، عدیدیہ یا چلد سری حکومت اور جمہوریت۔ افلاطون نے اس میں دو قسموں کا اضافہ کیا ہے، عینی بادشاہی اور بے آئین جمہوریت۔ عینی بادشاہی وہی ہے جس کا نقشہ ”ریاست“ میں کھینچا گیا ہے، اور جو حقیقی علم پر مبنی ہے، بقیہ قسموں کا تعین حاکموں کی تعداد اور قانون کے احترام کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ان میں سے اس نے تین طرح حکومتوں (اور ریاستوں) کو قانونی قرار دیا ہے، دستوری بادشاہی، اشرافیہ اور معتدل جمہوریت، اور تین کو جذری، مطلق العنان بادشاہی، چلد سری حکومت اور انتہائی یا بے آئین جمہوریت۔ عینی بادشاہی سب سے برتر ہے اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے بعد درجہ بادشاہی کا آتا ہے۔ جمہوریت کو افلاطون جذری ریاستوں میں سب سے غنیمت اور قانونی ریاستوں میں سب سے ادنیٰ سمجھتا ہے۔

موجودہ زمانے کے نقطہ نظر سے افلاطون کی سب سے مکمل سیاسی تصنیف ”نوامیس“ ہے، جو اس کے انتقال کے بعد شائع ہوئی اور اس کی عمر کے آخری دنوں کے قور و فکر کا نتیجہ ہے۔ بوہایہ میں افلاطون کی جو ذہنی کیفیت تھی وہ اس کے اس مقالے سے ظاہر ہوتی ہے ”کہ انسان خدا کا ایک کھلونا سا ہے، اور سچ پوچھا جائے تو یہی اس کی سب سے بڑی صفت ہے“۔ وہ امیدی اور حوصلے، انسانی فطرت سے وہ عقیدت اور فلسفے کی تاثیر پر

وہ اعتماد جو "ریاست" کی روح و رواں ہے "نوامیس" میں نظر نہیں آتا۔ اس میں انسان مستحور اور بے بس، جرم و سزا کے قاعدے کا پابند اور دھیری کا مستحاج نظر آتا ہے۔ یہ نقطہ نظر واقعات کے لحاظ سے زیادہ صحیح مانا جاتا ہے اور افلاطون اسے اختیار کر کے اپنے نصب العین سے اور پیچھے ہٹ گیا۔ البتہ کتاب کے آخر میں جا کر دفعتاً یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی "ریاست" میں جو نمونہ پیش کیا گیا تھا وہ صرف آسمان پر نہیں بلکہ افلاطون کے ذہن میں بھی محفوظ ہے، اور گو واقعات نے بلند پروازی کی آرزو بہت کچھ سرد کر دی ہے، پھر بھی اس نے ایذا نصب العین سے نہیں دیا۔ "نوامیس" کے پہلے چار حصے تمہید کے طور پر ہیں، پہلے دو حصوں میں ناچ گئے اور شراب کی تعلیمی قدر پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے میں ریاستوں کی تاریخی نشو و نما دکھائی گئی ہے۔ چوتھے میں سیاسیات کے اعلیٰ اصول ہیں۔ پھر اس کے بعد تین حصوں میں ایک دستور کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ نویں حصے میں تعزیری دسریں میں مذہبی اور گیارھویں میں عدلی قوانین کا ذکر ہے۔ آخری حصے میں 'جو ایک نئے کی حیثیت رکھتا ہے' نئے ادارے تجویز کئے گئے ہیں، اور ان ضابطوں کا ایک عکس سا نظر آتا ہے جو "ریاست" میں شہریوں کو راہ راست پر رکھنے کے لئے تجویز کئے تھے۔ آخری چار حصے زبان اور خیالات کے لحاظ سے افلاطون کے ذہن کے سب سے اعلیٰ کارناموں میں سے ہیں، اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صرف فلسفیانہ تصورات ہی نہیں بلکہ قانونی ضابطے مرتب کرنے میں بھی کمال رکھتا تھا۔

"نوامیس" میں سیاسی زندگی کا بنیادی اصول دہی ہے جو "مدبر" میں تھا، یعنی اعتدال اور ضبط۔ مگر اس ریاست میں جس کا خاکہ یہاں کھینچا گیا ہے کسی غیر معمولی ادراک اور ارادہ رکھنے والے فلسفی یا مدبر کی ہستی فرض نہیں کی گئی ہے، حاکم اور مستحکم دونوں کے حقوق تسلیم کئے جاتے ہیں، اور حاکم بالکل آزاد، خود مختار اور مستحکموں کی رضامندی سے ہی باز نہیں گردنے جاتے۔ شہر کی حفاظت اور غیر شہروں اور ریاستوں سے تعلقات کا مسئلہ نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن سیاستوں کے طبقے کی وہ اہمیت نہیں جو پہلے تھی۔ ساتھ ساتھ کھانا پکانے کی رسم کے سوا "ریاست" کا اور کوئی ادارہ "نوامیس" میں نہیں ملتا۔ ملکیت کا حق سب کو ہے،

اگرچہ اُس پر ریاست کی نگرانی دھتی ہے، اور یہ شرط لگا دی جاتی ہے کہ ملکیت کوئی ذاتی حق نہیں بلکہ ریاست کا عطیہ سمجھی جائے۔ ملکیت کے متعلق ایک قائدہ یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ شہریوں کو جو زمین دی جائے اس کا ایک حصہ شہر کے قریب ہونا چاہئے، دوسرا سرحد کے پاس تاکہ ریاست کی حفاظت کو ہر شخص یکساں اپنا فرض سمجھے۔ شہریوں کے لئے صرف زراعت ہی کسب معاش کا ذریعہ ہونا چاہئے، دستکاری اور تجارت ریاست کی نگرانی میں فہر ملکیتوں کے سپرد ہونا چاہئے۔ ریاست کا یہ بھی فرض ہے کہ لوگوں کو زیادہ دولت پیدا کرنے سے روکے اور ریاست کو دولت کی خرابیوں سے بچانے کے لئے افلاطون نے شہر کا سمندر کے قریب ہونا مضر قرار دیا ہے۔ عورتوں کو تمام سیاسی حقوق دئے گئے ہیں، تعلیم کے معاملے میں بھی مرد عورت کا کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا ہے۔ تعلیم حاصل کرنا سب کے لئے یکساں ضروری ہے، اگرچہ افلاطون لڑکوں اور لڑکیوں کے ایک ساتھ تعلیم دینے کا قائل نہیں ہے۔ ”نوامیس“ میں بھی ہر شخص کو مرضی یا پسند کے مطابق شادی کرنے کی آزادی نہیں دی گئی ہے، اور اس معاملے میں وہ اختیارات جو ”ریاست“ میں متعاضدوں کو دئے گئے تھے بڑی حد تک قائم رکھے گئے ہیں۔ شادیوں میں مزاج کی مناسبت کا لحاظ رکھنا چاہئے، اور اس کی حتی الامکان کوشش کرنا چاہئے کہ مرد اور عورت میں سے ایک امیر اور ایک غریب ہو، تاکہ دولت چلند خاندانوں میں اکٹھا نہ ہونے پائے۔ شادی کے دس سال بعد تک میاں بیوی کو ریاست کی مقرر کی ہوئی تجربہ کار عورتوں کی نگرانی میں رکھنا چاہئے۔

”نوامیس“ کے دوسرے حصہ میں تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے۔ تاریخ پر غور کرنے سے افلاطون اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ وہ دستور زیادہ پائدار ہوتا ہے، جس میں حکومت کے مختلف اصولوں کی آمیزش ہو، اور اس بنا پر وہ بادشاہی اور جمہوریت کی ایک آمیزش تجویز کرتا ہے، کیونکہ اس میں دانائی جو بادشاہی کی خاص علامت ہے اور آزادی جو جمہوریت کی نشانی ہے، دونوں شامل ہوں گی۔ لیکن اسی اصول پر اس نے جو دستور بنایا ہے وہ کچھ اور ہی ہے۔ اس نے حکومت چلند عہدے داروں کے اختیار، مدد، دہشہ، ہمارے انہیں، منتخب کرنے کا حق، ایک مجلس،

کو دیا ہے جس میں تمام شہری شریک ہوں۔ یونان میں ایسی آئینہیں کوئی نئی چیز نہیں تھی، اور تجربے سے معلوم ہو گیا تھا کہ ایسی صورت میں حکومت چلنے سے ہی ہو جاتی ہے، کیونکہ شہریوں کا حق انتخاب نہ تو حاکموں کو قابو میں رکھ سکتا ہے اور نہ ان کے طریق حکومت پر زیادہ اثر ڈال سکتا ہے۔

مکالمہ کے آخری حصے میں عہدے داروں کے علاوہ افلاطون نے مستحسنوں کی ایک انجمن تجویز کی ہے جو حاکموں کی کارگزاری کی جانچ پڑتال کرے، اور ایک مجلس ”شہلہ“ جو شہریوں کے اخلاق کی نگرانی کرے۔ یہ دونوں مجلسوں اس احتساب کا پیش خیمہ ہیں جو قرون وسطیٰ میں کیتھولک کلیسا کی طرف سے بدعت اور انصاف کی بھینچ کلی کے لئے قائم کی گئی تھیں، اور ان کی بدولت ذہنی آزادی کا جو انجام ہو سکتا ہے وہ بھی ظاہر ہے۔ لیکن افلاطون کو یہ منظور بھی نہیں تھا کہ شہریوں کو عقیدے کی آزادی دی جائے۔ ”ریاست“ میں اس نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ دیوتاؤں اور سورماؤں کے قصے اخلاقی تعلیم نہیں دے سکتے، اور یہ تجویز کیا تھا کہ مروجہ قصے کہا نیوں کے بجائے نئے قصے تصنیف کئے جائیں جن کا اخلاق اور سیرت پر زیادہ پتھلی اور بہتر اثر ہو۔ نونے کے طور پر ”ریاست“ کے آخر میں ”ار کی کہانی“ [۱] بھی ہے جس میں جسم سے جدا ہونے کے بعد روح کی سرگزشت بیان کی گئی ہے اور اس کہانی میں وحی کے عقیدے کی ایک چھلک نظر آتی ہے۔ ”نوامیس“ میں ایسی کہانیاں تو نہیں ہیں مگر ان کی جگہ چلند عقیدے ہیں جن کا ماننا ہو شخص پر فرض کر دیا گیا ہے۔ ان میں سب سے اہم خدا کی وحدت اور اس کی قدرت کاملہ پر ایمان رکھنا ہے۔ مذہبی عقیدے معین کرنا اور ان کو جبراً تسلیم کرانا قانون کی اس نئی حیثیت کا ایک پہلو ہے جو افلاطون نے اسے ”نوامیس“ میں دی ہے۔ وہ سیاسی اور اخلاقی ذمہ داریاں جو پہلے فلسفی اور مدبر پر ڈالی گئی تھیں اب قانون کے حصے میں آتی ہیں، اور ذمہ داریوں کے ساتھ افلاطون قانون کی عظمت اور شان کو بھی بہت بڑھا دیتا ہے۔ ”ریاست“ میں قانون، عدالتیں اور قانون دان غیر ضروری ٹھہرائے گئے تھے، ”مدبر“ میں قانون کو سیاسی زندگی میں دخل تو بہت زیادہ ہے، مگر اس پر ہر چیز کا دار و مدار نہیں ہے

جیسا کہ ”نوامیس“ میں آکر ہو گیا۔ یہاں افلاطون نے ایک مقام پر قانون کی بہت جوش اور فصاحت اور بلاغت کے ساتھ قانون کی ٹٹا خوانی کی ہے۔ اب افلاطون کے دل میں قانون کی جو قدر تھی وہ اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے یونانی قانون کا مطالعہ کیا اور ”نوامیس“ کے نوین اور گیارہویں حصے میں اسے مجموعے کی شکل دینے کی کوشش کی ہے جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی۔ ہر قانون کے ساتھ افلاطون نے ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں قانون کا مقصد سمجھایا گیا ہے اور اس کا خیال تھا کہ ہر ضابطے کی تشریح اسی طرح ہونا چاہئے تاکہ قانونی احکامات پر عمل کرتے ہوئے لوگ ان کی اہمیت اور ان کے اصل مقصد سے آگاہ ہو جائیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک حقیقی اطاعت کے لئے لازمی ہے کہ شہری اپنے قانون کی دل سے قدر کرتے ہوں اور ان کی مرضی وہی ہو جو حکومت کی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی افلاطون اصرار کرتا ہے کہ قانون میں ترمیم اور تبدیلی نہ کرنا چاہئے اور جب تک تمام حاکم، تمام شہری اور تمام غیبی آوازیں [۱] اس پر متفق نہ ہوں قانون بدلنے یا منسوخ کرنے کی کوئی صورت نہ ہونا چاہئے۔ مگر افلاطون نے قانون کی بلیک اسماٹھی یا روحانی نہیں قرار دی ہے۔ ایک مقام پر وہ یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ قانون نتیجہ ہے ان قبیلوں اور خاندانوں کے رسم و رواج میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کا جو ایک جگہ آباد ہوں۔ یہ گویا رسم و رواج کا نچوڑ ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی مستحسوس کرتا ہے کہ بہت سے قانون اتفاقی ہوتے ہیں یا کسی طبقے کی مخصوص اغراض کو دستوری حیثیت دینے کے لئے بنائے جاتے ہیں، مگر یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے بھی افلاطون قانون کا مرتبہ کم نہیں کرنا چاہتا، اس لئے کہ فلسفی اور مدبر کی عدم موجودگی میں ریاست کا انتصار قانون ہی پر ہو سکتا ہے اور قانون ہی کے ذریعے سے اسے وہ استحکام اور استقلال حاصل ہو سکتا ہے جس کی افلاطون کو اتنی فکر تھی۔ اگر اس کے یہاں قانون کا یہ مرتبہ نہ ہوتا تو اس کی ریاست بھی ویسی ہی ہو جائے گی جیسی عام یونانی ریاستیں۔

[۱]—ذاتی اور چند اور مقامات پر منظر تھے جن کے متعلق بلا عقیدہ تھا کہ ان میں دیوتا پتاریوں کے ذریعے سے مشورے اور ہدایتیں دیتا ہے۔ دیوتا کے علم سے فائدہ اٹھانے کے لئے صرف افراد ہی نہیں بلکہ ریاستوں کے نمائندے بھی جایا کرتے تھے۔

”نوامیس“ میں افلاطون نے ان قانونوں کو جو یونان میں عام طور پر رائج تھے یکجا کرنے کے علاوہ اصول قانون پر بھی بحث کی ہے اور ان مسائل سے اس کی دلچسپی اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے عدالتی ضابطے تک قائم کردئے ہیں۔ یونانی فلسفہ حیات میں علوم کی وہ تقسیم نہیں تھی جو آج کل ہے اسلئے افلاطون کے قانون میں دینیات اور اخلاقیات کو بہت دخل ہے لیکن دراصل اس کا نقطہ نظر خالص علمی ہے۔ جزا و سزا کے مسئلے پر اس کے جو خیالات ہیں ان میں صدیوں کی ذہنی نشو و نما اور انسانی تمدنی کوئی ترمیم نہیں کرسکی ہے عدالتوں کو اور ان سزائوں کو جو وہ تجویز کریں افلاطون اصلاح کا ذریعہ قرار دیتا ہے، جہم اس کے نزدیک بلا ارادہ ہوتا ہے اور کسی اخلاقی بیماری کے سبب سے۔ ”کوئی سزا جو قانون کے مطابق ہو... نقصان پہنچانے کے فرض سے نہیں دی جاتی بلکہ... سزا پانے والے کی نیکی میں اضافہ یا اس کی بدی میں کسی کرنے کے لئے“۔ وہ اسے بھی تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقی بیماریوں کی ذمہ داری معاشرے پر بھی عائد ہوتی ہے اور معاشرے کا فرض ہے کہ اس بیماری کا علاج کرتا رہے۔ لیکن انسان خود فاعل متقدّر ہے اور اس کے اعمال کا پورا ذمہ کسی اور پر ڈالا نہیں جاسکتا اس لئے سزائوں کے اصلاحی پہلو پر توجہ دلانے کے باوجود افلاطون نے مروجہ سزائوں میں کوئی کمی نہیں تجویز کی بلکہ انہیں کسی قدر زیادہ سخت کر دیا۔

قانون اور دستور کا احترام شہری اس وقت کریں گے جب ریاست انہیں اس کی تعلیم دے۔ ”ریاست“ کی طرح ”نوامیس“ میں بھی افلاطون نے اپنا نظام تعلیم تفصیل سے بیان کیا ہے۔ لیکن چون کہ یہاں متصور فلسفی پیدا کرنا نہیں ہے اس لئے اعلیٰ تعلیم اور تعلیمی نصب العین پر کم غور کیا گیا ہے اور ابتدائی اور ثانوی پر زیادہ تعلیم مخصوص طبقات تک محدود نہیں رکھی گئی ہے بلکہ شہری کے لئے ”زمری قرار دی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ ریاست کو تعلیم اپنے ذمے لینا چاہئے اور اصولاً یہ حق بھی اسی کا ہے کہ وہ ”بچے والدین سے زیادہ ریاست کی ملکیت ہوتے نہیں“۔ مگر آج کل کی طرح افلاطون نے یہ قاعدہ نہیں رکھا ہے کہ ایک خاص عمر میں شہر بچے کا نام کسی سرکاری اسکول میں لکوا دیا جائے۔ بچپن کی تعلیم گہوارے سے شروع ہوتی ہے اور گہوارے ہی سے ریاست کو بچپن کی تعلیم اپنی نگرانی میں کر لینا چاہئے۔ پہلی انہیں ریاست کی سادہ پادشہ پٹاگوں

کے سپرد کیا جائے اور جیسے ہی وہ چلنے پھرنے لگیں ، ان کی چھب پکار اور کوہ پھاند کو رفتہ رفتہ گانے اور ناچ کی صورت دی جائے - بچے تین سال کے ہو جائیں تو کھیل اور ورزش شروع ہو جانا چاہئے اور تب کھلاڑیوں کو چاہئے کہ انہیں مندر میں لایا کریں ، تاکہ سب بچے ایک ساتھ کھیل سکیں اور ان کی نگرانی بھی کی جا سکے - نگرانی کے لئے افلاطون نے یہ صورت تجویز کی ہے کہ ریاست کے طرف سے استانیات مقرر کی جائیں - چھ سال کی عمر میں لڑکے لڑکیوں کو علیحدہ کر کے انہیں سرکاری اسکولوں میں داخل کر دینا چاہئے - ریاست کے ہر ضلع کا اپنا الگ اسکول ہوگا ، جہاں ہر قسم کی تعلیم جو نصاب میں ہو دی جا سکے گی اور اسکولوں کے ساتھ ورزش گاہوں اور کھیل کے میدان بھی ہوں گے - پہلے چار سال تک ، جو ابتدائی تعلیم کا زمانہ ہے ، صرف قواعد کرانا اور گھوڑے کی سواری ، تیر اندازی ، اور نیزہ اندازی سکھانا چاہئے - دس سال کی عمر سے تیرہ تک ادب ، اور تیرہ سے سولہ تک موسیقی کی تعلیم ہونا چاہئے - شادی کی اجازت پچیس برس تک کسی کو نہیں دینا چاہئے ، مگر افلاطون کے بیان سے یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ تعلیم سے فراغت پانے کے بعد سے شادی تک نوجوانوں کا شغل کیا ہوگا - اس نے ان کے لئے ناظرین کی نگرانی میں ملک کے دورے تجویز کئے ہیں ، اور دس تین سال غالباً فوجی تربیت میں صرف ہوں گے ، جن کا خاص طور پر ذکر نہیں کیا گیا ہے ، غالباً اس وجہ سے کہ ہر یونانی ریاست میں فوجی تربیت کا قاعدہ موجود تھا -

سیاسی ادارے ہر ملک میں جدا ہوتے ہیں اور ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں - ان کی بنیاد ہر قوم کی معاشرت ، ملک کے جغرافیہ اور ان مخصوص تاریخی واقعات پر ہوتی ہے جو قومی زندگی میں ایک خاص رنگ پیدا کر دیتی ہیں ، اور اس لئے انہیں عبومیت حاصل نہیں ہو سکتی - لیکن سیاسی خیالات اور ان سے زیادہ سیاسی نصب العین اس خاص ماحول تک محدود نہیں رہتے جس میں وہ پیدا ہوئے ہوں - ہر قوم دوسری قوموں کے خیالات اور نصب العین سے فائدہ اٹھاتی ہے ، ان میں اپنی ضروریات کے مطابق ترمیم کر کے انہیں عملی جامہ پہناتی ہے - اعلیٰ شخصیتوں کی طرح خیالات بھی ”دیر تک اور دور تک بغیر کسی ظاہری علامت کے لوگوں کی زندگی میں سمائے ہوئے اور بسے ہوئے رہتے ہیں“ -

یونان کی مخصوص سیاسی زندگی کا نقشہ مفتحہ ہستی سے بہت جلد متبدلہ والا تھا۔ ارسطو نے اس زمانے میں جب شہری ریاستیں دم توڑ رہی تھیں افلاطون کی ”ریاست“ پر بہت سخت اعتراض کئے اور اپنی عملی ریاست بناتے ہوئے ”نوامیس“ کو سامنے رکھ کر تقریباً حرف بہ حرف نقل کر لیا [۱]۔ لیکن اس نے ان دونوں تصانیف کی قدر کا جو اندازہ کیا وہ غلط تھا۔ شہری ریاستیں سکندر اعظم کی سلطنت میں متحدہ ہو گئیں اور وہ تعلیم جس میں ”صدیوں کا تجربہ“ کا سرمایہ لیا گیا تھا حاصل ثابت ہوئی۔ افلاطون نے واقعات اور تجربے کی حد سے آگے بڑھ کر اپنے سیاسی فلسفے کا سنگ بنیاد نفس انسانی کو بنایا اور یہ فاسفہ شہری ریاستوں سے زیادہ پائدار ثابت ہوا۔ یہ کہا گیا ہے کہ ”یورپ کی قرون وسطیٰ کا آغاز“ ”نوامیس“ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ”نوامیس“ کے بعض ادارے کیتھولک کلیسا کے نظام میں ملتے ہیں، لیکن افلاطون کے فلسفے اور قرون وسطیٰ کے نظام میں مشابہت سب سے زیادہ اس لحاظ سے ہے کہ اس نے ریاست کی بنیاد اخلاق اور مذہب پر رکھی۔ مذہب اور اخلاق یونانی فلسفہ حیات کے سب سے کمزور پہلو تھے اور افلاطون نے یہ کمزوری متدسس کر کے اپنے سیاسی فلسفے میں ان دونوں چیزوں کے لئے گنجائش ندلی، یعنی سیاسی نظم کے ساتھ مذہبی اور اخلاقی اصلاح کا بیج سامان کر دیا۔

تین طبقوں کی جو تقسیم ”ریاست“ میں کی گئی تھی وہ قرون وسطیٰ کے مذہبی اور معاشی نظام میں نظر آتی ہے، بلکہ اس میں اور بہت سی خصوصیات ایسی ہیں جن کی وجہ سے وہ ”ریاست“ کی ایک بڑے پیمانے پر نقل معلوم ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ قرون وسطیٰ میں افلاطون کی تقلید کی گئی۔ ایک دو مکالموں کے سوا افلاطون کی کمال تصانیف تقریباً ایک ہزار برس تک غیر معروف رہیں [۲]، اس لئے قرون وسطیٰ میں ان کا مطالعہ ہی ناممکن تھا۔ قرون وسطیٰ کے اداروں کا ”ریاست“ اور ”نوامیس“ کی تعلیم سے مشابہہ ہونا افلاطون کے وجدان متدسس کی دلیل

[۱]—ملاحظہ فرمائیے B. Barker—Greek Political Theory : Plato and his

Predecessors صفحہ ۳۸، نوٹ

[۲]—صرف دو نامکمل مکالموں ٹیمراس (Timaeus) اور کریٹیا (Critias) کا

ایک حصہ محفوظ رہا تھا۔ ”ٹیمراس“ میں ”ریاست“ کا ذکر کے شصتہ دہرایا گیا ہے۔

ہے ، اور اس عینی فلسفے کو حق بجانب ثابت کرتا ہے جو اپنی نظر اپنے ماحول تک محدود نہیں رکھتا بلکہ چشم تصور سے صدیوں بعد آنے والی نسلوں کی زندگی کو دیکھ لیتا ہے -

سیاسیات کی تاریخ میں بھی افلاطون کی سب سے قابل قدر یادگار اس کی عینیت ہے - سیسرو [۱] کی ”ریاست“ اور سیلنٹ اگسٹن [۲] کی ”ریاست الہی“ نے عینی دنیا کی تعمیر کا سلسلہ جاری رکھا - سولہویں صدی میں سر تومس مور [۳] نے اپنی ”اوتوپیا آ“ [۴] لکھی اور پھر جب ڈھنی بیداری نے تعلیم عام کردی تو افلاطون کی ”ریاست“ عینیت پسندوں کے لئے چشمہ بصیرت بن گئی - روسو اور اس کے بعد ہیگل [۵] نے اسے یورپ کے سیاسی فلسفے میں پوری طرح سمو دیا - اب وہ ایسی اپنا لی گئی ہے کہ واقعی سرمایہ جہات کہی جاسکتی ہے - عینیت کے علاوہ افلاطون کی دو یادگاریں اور بھی ہیں ، اس کا تیار کیا ہوا یونانی مجموعہ قانون اور اس کا نظام تعلیم - قانون کے مجموعے سے روما کے قانون دانوں نے فائدہ اٹھایا ، اور حال کی تحقیق ہے کہ روم کا مشہور ”قانون اجانب“ بڑی حد تک یونان کے قانون سے اخذ کیا گیا تھا - افلاطون نے ریاست اور نواامیس میں جو نصاب اور نظام تعلیم مقرر کیا ، اس کے ایک پہلو ، یعنی اعلیٰ تعلیم کو ، اس نے اپنی اکادمی کے ذریعے سے خود ہی رائج کیا ، اور یہ اس کی اکادمی کے اثر کا نتیجہ ہے کہ ہم قرون وسطے میں اس کے نظام اور نصاب کو تقریباً ہو بہو رائج پاتے ہیں - آجکل تعلیم کا نظام اور نصاب اور ہو گیا ہے ، لیکن روسو ، جو آجکل کے تعلیمی نظریوں کا بانی ہے ، افلاطون کا بہت معتقد تھا اور اس کی ”اے میل“ [۶] بڑی حد تک ان اصولوں کی تفصیل ہے جو ”ریاست“ میں یہاں کئے گئے ہیں - قرون وسطے کے معلموں نے سب کچھ افلاطون سے سیکھا تھا - دور جدید کے سیاسی مفکروں نے پہلے تو ان کے اصولوں کو بالکل رد کر دیا ، مگر پھر خود براہ راست افلاطون کے شاگرد بن گئے -

Cicero—[۱]

St. Augustine—[۲]

Sir Thomas More—[۳]

Utopia—[۴]

Hegel—[۵]

“Emile”—[۶]

Wm. H. H. H. H. H.
Wm. H. H. H. H. H.
Wm. H. H. H. H. H.
Wm. H. H. H. H. H.

پانچواں باب

ارسطو کا فلسفہ

367

۳۶۷ ق - م کے قریب شہر سٹاگیرا کا ایک نوجوان جس کا نام ارسطاطالیس (ارسطو) تھا، افلاطون کی اکادمی میں داخل ہوا۔ یہ وہ جماعت تھی جس نے یونانی تمدن کے آخری عہد میں علم کی شمع روشن کر رکھی تھی اور یونان کے علم دوستوں کا مرجع بنی ہوئی تھی۔ ارسطو ایک طبیب کا لڑکا تھا اور وطن سے علم حاصل کرنے کے شوق میں ایتھنز آیا تھا۔ لیکن بچپن ہی سے اس کے ذہن نے ایک رنگ اختیار کیا تھا جس کی اکادمی میں زیادہ قدر نہیں کی جاتی تھی اور گو افلاطون کی زندگی میں ارسطو اس کی تقلید کرتا رہا، اس کے انتقال کے بعد اس نے اکادمی سے علیحدگی اختیار کی اور اس کے علمی مسلک کو بھی چھوڑ دیا۔ کچھ دنوں اس نے آوارہ گردی کی، مگر علمی مشاغل جاری رکھے۔ ۳۳۴ ق - م میں وہ سکندر اعظم کا استاد مقرر ہوا اور جب سکندر تخت پر بیٹھا تو ارسطو ملازمت سے پیچھا چھڑا کر ایتھنز چلا آیا۔ اب اس کی شہرت اور قابلیت اتنی ہو گئی تھی کہ اس نے سکندر کے کمارے ”لی سے ام“ [۱] کے نام سے ایک اکادمی قائم کی اور اپنے طریقہ پر اعلیٰ تعلیم دنیا شروع کر دیا۔ لی سے ام قائم کرنے سے اکادمی کی مخالفت مقصود نہ تھی۔ اکادمی کا ذہنی رجحان دوسرا تھا، لی سے ام کے علمی اصول اور تھے۔ ارسطو اس سے علیحدہ ہونے پر مجبور تھا، کیوں کہ اس کے اور افلاطونی طرز خیال اور علمی نقطہ نظر میں رفتہ رفتہ زمین آسمان کا فرق ہو گیا تھا۔ افلاطون کو فلک پیمائی کا شوق تھا، ارسطو کو جہاں گردی کا، افلاطون علم کو تصوف اور مافوق الطبیعیات کا پیش خیمہ بنانا چاہتا تھا، ارسطو تجربے اور نئی معلومات سے علم کو فروغ دینا چاہتا تھا۔ دونوں نے اپنے اپنے رنگ میں کمال حاصل کیا، افلاطون

نے انسان کے ضمیر کو روشن کیا ' ارسطو نے دماغ کو ' افلاطون اخلاقی اور مذہبی فکر کا بانی ہے ' ارسطو علمی تحقیق کا ' افلاطون اپنی تصانیف میں یونان کے سب سے اعلیٰ روحانی خیالات کو یکجا کر گیا ہے ' ارسطو نے یونان کے علوم کو مدون اور مرتب کیا ' اور ہر علم کا موضوع معین کیا اور اپنے بعد آنے والے ارباب کو علمی ترقی کی راہ بتا گیا - سیاسیات میں دونوں کی خدمات وہی نسبت رکھتی ہیں ' جو اور علوم میں - افلاطون سیاسی عملیت کا بانی ہے ' ارسطو علم سیاسیات کا -

لیکن ان اختلافات کے باوجود ہمیں یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ ارسطو پر افلاطون کا اور اس کی تعلیم کا کوئی اثر نہیں تھا - بتول ایک جرمن عالم کے ' ارسطو کے جدتیں اس کے فلسفے کا صرف آدھا حصہ ہیں ' باقی بڑی حد تک افلاطون کا ترکہ ہے [۱] - افلاطون کی شخصیت کا جو اثر ارسطو پر بیس سال کی شاگردی کے زمانے میں پڑا تھا وہ آخر وقت تک نظر آتا ہے اور ارسطو کی یہ خواہش بھی نہیں تھی کہ اس اثر کو اپنے ذہن سے بالکل دور کر دے - سیاسیات کے میدان میں اس نے پہلے پہل افلاطون کی نقل اتارنا چاہی ' مگر پھر اس نے یہ محسوس کیا کہ یہ طریقہ فضول ہے اور افلاطون کی تعلیم کا وہ حصہ لے کر جو اس کی نظر میں دائمی قدر رکھتا تھا اس نے اس کی بنیاد پر ایک نیا فلسفہ تعمیر کرنے کی کوشش کی - یہی اس کی علمی جدوجہد کا راز ہے ' اور اس سے قطع نظر کہ ہم اس کا فلسفہ مستحکم طور پر سمجھ نہیں سکتے - اس کی سب سے مکمل سیاسی تصلیف "سیاسیات" بظاہر تو ایک بے ترتیب کتاب ہے جس میں بہت سی باتیں بار بار دہرائی گئی ہیں ' بعض مسائل پر بحث کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے جن کا بعد کو ذکر ہی نہیں آتا اور شروع اور درمیان کے حصوں میں بنیادی اختلافات موجود ہیں - لیکن اگر ہم اسے ایک ایسی تصلیف مان لیں جس میں ایک دور کے خیالات نہیں بیان کیے گئے بلکہ مختلف دوروں کے ' اور تصلیف کے دوران میں مصنف کے ذہن میں ایک خاص نظریہ علم نشو و نما پاتا رہا ہے تو بہت سی مشکوک آسان ہو جاتی ہیں اور ہم ارسطو کی قدر شناسی کا حق بہ قدر طریقے سے ادا کر سکتے ہیں [۲] - ارسطو پہلے

[۱] — Walter Janger—Aristoteles ۱۲ ص ۲۱

[۲] — پیٹر : تصنیف مذکورہ صفحہ ۲۱۱ — ۲۰۸

افلاطون کی تقلید میں مجرد اصولوں اور خالص عقل کی بنا پر اپنا فلسفیانہ نظام قائم کرنے کی فکر میں تھا۔ آگے چل کر اُسے اس کے اپنے ذہنی رجحان نے واقعی زندگی کے تجربے اور واقعی زندگی کے مشاہدے کی طرف متوجہ کیا اور اس نے اپنے پہلے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کو اس نئے طریقے سے حاصل کرنا چاہا۔ ”سیاسیات“ میں ارسطو کی ذہنی زندگی کے دونوں دوروں کا نقش نظر آتا ہے، صرف اتنی کسر رہ گئی ہے کہ پہلے اور بعد کے رجحانات اور نظریے ایک دوسرے کے ساتھ اچھی طرح سمونے نہیں جاسکتے۔

زمانہ تصدیق کے اعتبار سے ”سیاسیات“ کے آٹھ حصوں میں سے دوسرا اور تیسرا، سانواں اور آٹواں پہلے لکھا گیا۔ پھر چوتھا، پانچواں اور چھٹا، اور آخر میں تمہید کے طور پر پہلا حصہ۔ دوسرے اور تیسرے حصے میں ارسطو نے مختلف عینی ریاستوں پر بحث کی ہے اور اس کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب پر تعلق کرنے کے بعد وہ اپنی پہلی ریاست کا خاکہ کھینچے گا۔ لیکن اس کے بعد تین حصوں میں عینی ریاست کا بالکل ذکر ہی نہیں آتا اور یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ارسطو کا نقطہ نظر ہی کچھ اور ہے۔ آخر میں عینی ریاست کا خاکہ ہے، مگر یہاں جو نقطہ نظر ملحوظ رکھا گیا ہے اس کا تعلق دوسرے اور تیسرے حصوں سے ہے، درمیان کی بحث سے نہیں [۱]۔ سیاسیات کے آخری دو حصے ارسطو نے اس وقت لکھے جب افلاطون کی ”نوامیس“ شائع ہوئی، اور اس کے خیالات پر ”نوامیس“ کا بہت گہرا اثر محسوس ہوتا ہے [۲]۔ بیچ کے تینوں حصے بعد کے تجربے اور معلومات کا نتیجہ ہیں۔ پہلے تین اور آخری دو حصوں میں ارسطو کا معیار اخلاقی ہے، اور وہ نیک زندگی کی لوازمات کو مدنظر رکھ کر سیاسی مسائل پر بحث کرتا ہے۔ یہی طریقہ افلاطون کا بھی تھا۔ لیکن درمیان کے حصوں میں ارسطو ریاست کو ایک اخلاقی مصالح اور دھنسا کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ایک عالم حیاتیات اور ایک طبیب کی نظر سے [۳]۔ وہ بغیر کسی تعصب کے ریاست کی سب سے بری اور قابل نفرت شکلوں پر غور کرتا ہے، حکومت کے برے سے برے دستور کو مضبوط کرنے اور قائم رکھنے کی ترکیبیں بتاتا ہے، بالکل

[۱]—پے گر: تصنیف مذکورہ صفحہ ۲۷۱—۳۰۸

[۲]—ملاحظہ ہو صفحہ ۵۴

[۳]—پے گر: تصنیف مذکورہ صفحہ ۲۸۲

اسی طرح جیسے عالم حیاتیات مختلف اجسام کے متعلق معلومات کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، خواہ اجسام اچھے ہوں خواہ ناقص، یا جیسے ایک طبیب لوگوں کو بیماریوں سے محفوظ رکھنے کی فکر کرتا ہے اور بیماروں کا علاج کرنے کی تدبیریں سوچتا ہے، بیماروں کی سیرت چاہے اچھی ہو یا بری، اور ان کی زندگی سے دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہو یا نقصان۔ ان درمیان کے تین حصوں میں یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کی نظر میں ریاست کوئی وضعی ادارہ نہیں ہے بلکہ ایک جسم نامی ہے، عیلمی تصور نہیں بلکہ واقعی چیز ہے۔ وہ سیاسی مظاہر کے مطالعہ کا صحیح طریقہ یہ نہیں سمجھتا کہ ہم ایک فرضی معیار کے مطابق انہیں جانچیں اور جو ناقص ہوں انہیں نظر انداز کریں، اس کے نزدیک وہ ہر حالت میں توجہ کے مستحق ہیں، اس لئے کہ ایک ناقص پودا بھی اس کا امکان رکھتا ہے کہ آگے بڑھے اور پھل دار درخت بن جائے۔

ارسطو نے اپنا نقطہ نظر اختیار کرنے میں جو جدت کی وہ اس کی تصنیف کے پہلے حصے میں نمایاں ہے۔ انگلینڈ نے خیال کیا تھا کہ اجتماعی زندگی کا آغاز انسانی حاجتوں سے ہوتا ہے، لیکن وہ ریاست جو مبطل حاجتوں پروری کرے "سوروں کا شہر" ہے۔ اس لئے وہ ایسے ادارے اور ایسے مقاصد تجویز کرتا ہے جو اس "سوروں کے شہر" کو صحیح معنوں میں ایک ریاست بنادیں گے۔ ارسطو کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ ریاست کے قائم ہونے کا اصل مقصد "اچھی" زندگی ہے، مگر اس عقیدے کے باوجود ریاست کی تدریجی نشو و نما کی اہمیت اس کی نظروں میں کم نہیں تھوئی۔ ریاست ایک مرکب ہے، ارسطو اسے اجزاء میں تقسیم کرتا ہے، تاکہ اس کے آغاز اور ابتدائی شکل کی نسبت صحیح رائے قائم کی جاسکے۔ سب سے پہلے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ریاست ان لوگوں پر مشتمل ہے جو بغیر ایک دوسرے کے زندہ نہیں رہ سکتے، جیسے مرد اور عورتیں۔ اس کے علاوہ وہ اتحاد ہے ایسے لوگوں کا جنہیں ایک دوسرے کی ضرورت ہے، مثلاً آقا اور غلام، حاکم اور محکوم، کیونکہ ان میں سے ایک (یعنی آقا یا حاکم) غور و فکر کی اہلیت رکھتا ہے، دوسرا جسمانی محنت کی، اور ان دونوں کی فطرت اس کی مقتضی ہے کہ وہ ساتھ رہیں اور باہمی امداد سے کام چلائیں۔ تعلق اور اتحاد کی ان دونوں قسموں میں سے پہلے مرد اور عورت کا تعلق وجود میں آتا ہے، اور اسی سے خاندان بنتا ہے۔

خاندان کا مقصد انسان کی وہ بنیادی حاجتیں پوری کرنا ہے جو نسل کو قائم رکھتی ہیں۔ جب بہت سے خاندان مل کر ایک جگہ رہنے لگتے ہیں اور انسان کے مدنظر بنیادی حاجتیں پوری کرنے کے علاوہ اور مقاصد بھی ہوتے ہیں تو گانو وجود میں آتا ہے۔ گانو میں حکومت بھی اپنی پہلی شکل میں نظر آتی ہے۔ ہر خاندانی بزرگ کے ماتحت اس کی اولاد اور اس کے فلام ہوتے ہیں، جن پر اُسے ہر طرح کا اختیار ہوتا ہے، اور خاندانی بزرگ کی حکومت سے فرماں روائی اور فرماں برداری کی رسم جاری ہو جاتی ہے۔

”جب چند گانو متحد ہو کر ایک سیاسی جماعت بن جاتے ہیں جو انہی مکمل اور اتنے بڑے پیمانے پر ہوتی ہے کہ خود اپنی تمام یا تقریباً تمام حاجتیں پوری کر سکے تو ریاست ظہور میں آتی ہے۔ ریاست کے وجود میں آنے کا سبب محض ضروریات ہوتی ہیں لیکن اس کی ہستی کو قائم رکھنے والا اچھی زندگی بسر کرنے کا شوق ہوتا ہے“ - (۱-۲-۸) [۱]۔

نشو و نما کا یہ سلسلہ، جو ایک خاندان کو بالآخر ریاست کی شکل دیدیتا ہے، بالکل فطری ہے۔ ہر جاندار ہستی کے وجود کا فطری مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ نشو و نما پائے اور تکمیل کو پہنچے، اس لئے ظاہر ہے کہ ریاست، جو خاندان اور دیہی زندگی کی تکمیل ہے۔ خود ایک فطری مظہر ہے اور معاشرت کے تمام اور طریقوں کا فطری اور لازمی انجام۔ معاشرت کا ارتقا یہ بھی بتاتا ہے کہ سیاسی زندگی انسانی فطرت کا تقاضا ہے، اور ”انسان فطرتاً ایک حیوان سیاسی ہے“۔

”اجتماعی زندگی کی خواہش ایک جبلت ہے جو فطرت نے انسانی سہرت میں داخل کر دی ہے“ اور ”وہ شخص جو اجتماعی زندگی بسر نہ کر سکے۔ یا جسے اس کی حاجت نہ ہو... وہ دیوہ یا دیوتا“۔ جب تک انسان کسی سیاسی جماعت کا رکن نہ ہو وہ قوتوں جو اس کی سرشت میں مضمر ہیں کبھی پوری طرح ظہور میں نہیں آسکتی ہیں، اور اُس کی زندگی مکمل نہیں ہو سکتی۔ اجتماعی زندگی کی جبلی خواہش شہد کی مکھڑوں اور قول میں رہنے والے جانوروں میں بھی موجود ہوتی ہے، مگر وہ ”حیوان سیاسی“

[۱]—یہاں حوالہ دینے کا وہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے جو عام طور پر رائج ہے۔ ۸-۲-۱ سے مراد ہے پہلا حصہ، دوسرا باب اور آئیوار پیرا۔ جازنٹ (Jowett) کے اور تمام ترجحوں میں ابواب اور پیروں کی تقسیم ایک سی ہے۔

نہیں کہلاتے، اس لئے کہ ان میں نیکی اور بدی، انصاف اور بے انصافی کا احساس نہیں ہوتا۔ انسان میں یہ احساس ہوتا ہے اور اسی وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست کی بنیاد اخلاق پر ہے۔ انسان کی اخلاقی نشو و نما صرف ریاست کے اندر ہو سکتی ہے، اور ریاست کو قائم رکھنے والی چیز اچھی زندگی بسر کرنے کی خواہش ہے۔

ارسطو نے ریاست کے وجود میں آنے کا سبب اور طریقہ بیان کرتے ہوئے تاریخ، اصول ارتقا اور نفسیات سے اس طرح کام لیا ہے کہ اس کے اور فلاطون کے نقطہ نظر میں زمین انسان کا فرق ہو گیا ہے۔ ریاستوں کی سرگذشت کا مطالعہ کرنے سے آئے یقین ہو گیا تھا کہ ریاست مختص خاندان اور گانو کی مکمل شکل نہیں، بلکہ وہ ایک جسم نامی ہے، اور اسے "ایک خاندان عسکری سے تشبیہ دی جا سکتی ہے" - (۶، ۴، ۳)۔ اخلاقی معیار کا ارسطو کو بہت خیال ہے، کہونکہ ریاست عدل کے سوا اور کسی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتی۔ لیکن اخلاقی معیار کی پابندی اس عقیدے کو اس کے دل سے متحد نہیں ہونے دیتی کہ ریاست ایک جسم نامی ہے اور نامی اجسام کی نشو و نما کے لیے ایک قانون ہوتا ہے۔ وہ اپنا مطلب صاف طور پر واضح نہیں کر سکا ہے، لیکن کہیں کہیں (مثلاً ۴، ۲، ۷) معلوم ہوتا ہے کہ ریاست اور افراد کے اخلاق کو وہ ایک ہی معیار پر جانچنا صحیح نہیں سمجھتا۔ عدلی ریاست کے اداروں پر غور کرتے وقت اس کا نقطہ نظر بڑی حد تک وہی تھا جو فلاطون کا، لیکن اس زمانے میں جب وہ "سیاسیات" کا تیسرا حصہ لکھ رہا تھا، اس کا یہ خیال تھا کہ اچھے شہری اور نیک آدمی کے اوصاف ایک سے نہیں ہو سکتے، بلکہ اس حالت کے جب ریاست اپنی مکمل شکل میں موجود ہو (۹، ۴، ۳)۔ مختلف ریاستوں کے دستوروں پر بحث کرتے وقت اس کا معیار بالکل بدل جاتا ہے، یعنی اخلاقی قدر کے بجائے استحکام اور استقلال اس کا نصب العین بن جاتا ہے۔

اس معیار کی وجہ سے ارسطو نے سیاسی فلسفے میں بہت سی جدتیں کیں۔ ریاست میں دولت کی تقسیم کی جو اہمیت ہے اسے یونانی فلسفی ارسطو سے پہلے بھی محسوس کرتے تھے، لیکن ارسطو نے معاشی زندگی کو سیاسی غور و فکر کا ایک مستقل موضوع بنا دیا، اور معاشی مسائل پر بہت تفصیل سے بحث کی۔ اس کے علاوہ قومی سیرت، ریاست کے مقام اور آب و

ہوا کا سیاسی زندگی پر جو اثر پڑتا ہے وہ بھی ارسطو کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہا۔ اسے یقین تھا کہ یونانی قوم ہر لحاظ سے دنیا کی بہترین قوم ہے، یونانیوں کی سیرت میں وہ توازن ہے اور یونان کی آب و ہوا میں وہ اعتدال جو اسے سب سے اعلیٰ سیاسی زندگی کے لئے موزوں بنا دیتا ہے، مگر یونانیوں کے علاوہ اس نے شمالی یورپ اور ایشیا کی قوموں کی سیرت پر بھی غور کیا ہے اور ان کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ ارسطو کے تعصبات نے، جو صرف اُسی کی ذات تک محدود نہیں بلکہ یونانیوں میں عام تھے، اسے شہری ریاستوں کے سوا اور کسی قسم کے سیاسی نظام پر غور نہیں کرنے دیا، اور وہ شاہنشاہی نظام، جو اُسی کے زمانے میں مقدونیا کے بادشاہ فلیپ [۱] نے قائم کیا تھا، اس کی توجہ سے محروم رہا۔ لیکن اس کے باوجود اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور اس کی نظر اتنی تیز اور نکتہ بھی کہ شہری ریاستوں کے محدود موضوع پر بحث کرتے ہوئے بھی اس نے معلومات کا ایسا ذخیرہ جمع کر دیا ہے جس کی قدر کبھی کم نہیں ہو سکتی، خواہ ریاست کی شکل کیسی ہی ہو۔

ارسطو اپنے نقطۂ نظر اور طریق مطالعہ کی وجہ سے علم سیاسیات کا بانی مانا جاتا ہے۔ اس علم کا بانی سمجھے جانے کا مستحق دراصل وہ اس سبب سے ہے کہ اس نے سیاسیات کی تمام اصطلاحوں کی تشریح کی اور اس علم کو باقاعدہ مدون کر دیا۔ اس کا خیال رکھتے ہوئے کہ تصنیف کے مختلف حصوں میں مصنف کا نقطۂ نظر بدلتا رہا ہے ہم اس کی اصلاحوں اور تشریحوں پر غور کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، ارسطو کے نزدیک ریاست ایک جماعت ہے جو زندگی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے وجود میں آتی ہے اور زندگی کو بہتر بنانے کے لئے قائم رکھی جاتی ہے۔ وہ بالکل انسان کی بنی ہوئی چیز نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا آغاز اور اس کے ارتقا کا سلسلہ فطری یا طبیعی ہوتا ہے۔ اور وہ ایک بالکل طبیعی مظہر بھی نہیں ہے، کیونکہ انسان خیر و شر کا شعور رکھتا ہے اور اپنے اخلاقی معیار کے مطابق اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی کے نظام میں بھی طبیعی اور انسانی عنصر کی آمیزش ہوتی ہے۔ حکومت ایک فطری اصول ہے اور وہ لوگ جو حکومت کرنے کے اہل ہوتے ہیں ان لوگوں پر جن میں اس کی صلاحیت

نہیں ہوتی حکمرانی کرتے ہیں۔ ریاست کے نظام کا انحصار اس قاعدے پر ہے کہ اس کے بعض اراکین حاکم ہوں اور بعض مستحکوم، لیکن سیاسی حکومت بزرگ خاندان کے اقتدار یا آقا کے اختیارات سے بالکل جدا چھڑے۔ بزرگ خاندان اور غلاموں کا آقا اپنے مانتھتوں سے برتر ہوتا ہے، اس کا اقتدار قدرتی اور اس کی حکومت کا مقصد ذاتی مفاد ہوتا ہے۔ سیاسی حکومت ریاست کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہے، لیکن حاکم اور مستحکوم کی تفریق کے باوجود شہری مساوی حیثیت رکھتے ہیں اور حکومت کا مقصد عام مفاد ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ارسطو دستور، یعنی نظام حکومت کے اصولوں کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ ”جب حکومت کی شکل بدل جائے اور کوئی نئی شکل اختیار کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست وہ نہیں رہی جو پہلے تھی، جیسے ایک الودہ سلکت فرحیدہ سکتے سے مختلف ہوتی ہے، چائے دونوں کے اشتداس رہتی ہیں“ (۳، ۷)۔ نظام حکومت بدلنے کے معنی یہ نہیں کہ سیاسی زندگی کے اصول اور مقاصد بدل گئے۔ دستور ایک آئینہ ہے جس میں شہریوں کی قیمت، مقاصد، سپرٹ، اخلاقی معیار اور خصوصاً عدل کے تصور کا عکس نظر آتا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی جب تک کہ شہریوں کے خیالات حالات یا ارادوں میں کوئی تغیر نہ ہو۔

ارسطو نے جا بجا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تمام دستوروں میں کسی نہ کسی طرح کی خامی ضرور ہوتی ہے۔ ریاستیں جیسی ہونا چاہتیں ویسی نہیں ہوتیں، اور سب عینی ریاست کی بگڑی ہوئی شکلیں ہوں۔ یہ اس عملیت کا اثر ہے جو شاگردی کے زمانے میں اس کے ذہن میں سوائیت کر گئی تھی، لیکن ارسطو عینی ریاست کو ایک معیار کے طور پر اپنے سامنے رکھتا ہے، ہر ریاست کو عینی ریاست بنانے کی فکر میں نہیں پڑ جاتا۔ اسے معلوم تھا کہ ”سیاسی مصلفوں کے خیالات تو بہت اچھے ہوتے ہیں، مگر وہ اکثر ان کے عملی پہلو پر توجہ نہیں کرتے“ اور اس نے خود زیادہ بلند پروازی سے پردہ باز کیا۔ ”بہترین چیز اکثر امتزن کے باہر ہوتی ہے، اس لئے سچے مدبر یا قانون ساز کو صرف سب سے اعلیٰ مجرد اصولوں ہی سے واقف نہیں ہونا چاہئے بلکہ ان اصولوں سے بھی جو حالات کے اعتبار سے سب سے زیادہ کار آمد ہوں“ (۳، ۱)۔ اگر واقعات کا انداز لحاظ رکھا جائے جتنا ایک محتاط عالم یا مدبر کے لئے لازمی ہے، تو ہم یہ دیکھیں گے کہ ہر ریاست اور ہر دستور

شہریوں کے اخلاقی معیار کا مجسمہ ہونا ہے۔ لوگ چاہتے ہیں کہ ریاست کی بنیاد عدل پر رکھیں اور انہوں کامیابی اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ عدل کا جو تصور ان کے ذہن میں ہوتا ہے اس میں کوئی نہ کوئی خامی ہوتی ہے۔ ”نظام حکومت کے وہ طریقے عدل کے اصولوں پر مبنی اور اس لئے صحیح ہوتے ہیں جن میں عام مفاد کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو“ لیکن وہ جن میں صرف حاکموں کا مفاد مدنظر رکھا گیا ہو سب ناقص اور بگڑے ہوئے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ استبداد پر مبنی ہوتے ہیں اور ریاست کو آزاد لوگوں کی جماعت ہونا چاہئے۔ ”عدل سے ارسطو کی مراد کوئی اعلیٰ اخلاقی یا سیاسی اصول نہیں ہے۔ ہر جماعت میں مختلف طبیعت، استعداد، مالی حالت اور خاندانی حیثیت کے لوگ ہوتے ہیں جو سب اپنے آپ کو اس کا مستحق سمجھتے ہیں کہ ان کے اوصاف تسلیم کئے جائیں، ان کے سپرد سیاسی خدمات کی جائیں اور انہیں امتیاز حاصل ہو سکے۔ اسی طرح ریاست میں مختلف طبقوں اور پیشوں کے لوگ ہوتے ہیں جو اجتماعی حیثیت سے اپنے واجبی حقوق کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان سب کی خود داری کا لحاظ رکھنا، ان کے درمیان حقوق اور اختیارات اس طرح سے تقسیم کرنا کہ وہ سب خوش اور مطمئن رہیں صحیح معنوں میں ریاست کی بنیاد انصاف پر رکھنا ہے۔ ارسطو کی اصطلاح میں انصاف ایک قسم کی مسارات ہے جس کی وجہ سے ریاست میں ہموازی، توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے“ کوئی شخص کسی سے کم نہیں قرار دیا جاتا، اور کسی کی حق تلفی نہیں کی جاتی۔ عدل کا یہ تصور افلاطون کے عینی عدل سے بہت زیادہ محدود ہے اور کسی قدر سطحی، مگر ارسطو نے اسے بھی ایک قطعی معیار نہیں بنایا ہے۔ ہر دستور کو عدل کے ایک تصور کا مظہر قرار دے کر اس نے صحیح اور غلط عدل میں فرق کیا ہے۔ اس طرح بری سے بری ریاست کی بھی ایک علمی حیثیت ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ شہریوں کی ایک خاص ذہنیت اور رجحانات کی مثال ہو جاتی ہے، مگر عدل کا تصور بالکل مبہم ہو جاتا ہے۔ اوصاف اور قانون کے مسئلہ میں بھی ارسطو نے جو نقطہ نظر اختیار کیا ہے وہ ان دونوں کے مفہوم کو واضح نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک عمدہ شہری اور نہک آدمی کے اوصاف ایک سے ہونا ضروری نہیں۔ ملاحوں کا فرض جہاز کو چلانا اور اس کی حفاظت کرنا ہے۔ شہری بھی ملاحوں کی طرح ایک جماعت

کے رکن ہوتے ہیں اور جس طرح ملاحوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جہاز صحیح سلامت بلند گاہ میں پہنچ جائے، اُسی طرح شہریوں کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ ریاست کو اندرونی تسک اور بیرونی خطروں سے محفوظ رکھیں۔ چونکہ ریاست اور دستور کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ شہریوں میں بھی مختلف قسم کے اوصاف درکار ہوتے ہیں، اور ان کے اوصاف کا معیار وہی نہیں ہو سکتا جو ایک نیک آدمی کے اوصاف کا ہوتا۔ اوصاف کی طرح قانون کے مفہوم کو بھی ارسطو نے بہت محدود رکھا ہے۔ اس کی نظر انہیں قانونوں پر تھی جو یونانی ریاستوں میں موجود تھیں، قانون کے تصور پر وہ بحث نہیں کرتا اور اسے اس نے ایک عملی اصول کی شکل دینے کی کوشش ہی نہیں کی ہے۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے، "قانون کی عملداری کسی ایک شخص کی حکومت پر قابل ترجیح ہے... وہ شخص جو قانون کو حکمران بنائے گویا خدا اور عقل کو حاکم بنادے۔ لیکن وہ جو انسان کو حاکم بنائے حکومت میں جہوانیت کا ایک عنصر شامل کر دیتا ہے، کیونکہ نفسانی خواہشوں وحشی جانور کی طرح ہیں، اور جذبات کا زور حکموں کی نہمت کو فاسد کر دیتا ہے، چاہے وہ بہترین آدمی ہی کیوں نہ ہوں۔ قانون عقل کی اُس حالت کا نام ہے جب کہ اس پر خواہشات کا برا اثر نہ پڑا ہو" (۳، ۱، ۳، ۱، ۳، ۱)۔ لیکن یہ ایک جذباتی نقطہ نظر ہے۔ ارسطو کا اپنا خیال نہیں اور "سیاسیات" میں عموماً قانون کو یہ اعلیٰ حیثیت نہیں دی گئی ہے۔ قانون ہر دستور کے مطابق ہوتے ہیں اور ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ حاکموں کو وہ طریقہ بتائیں جس پر انہیں عمل کرنا اور اپنے فرائض انجام دینا چاہیے۔ وہ دستور سے ایک بالکل جدا چیز ہیں اور قانون ساز کے مد نظر یہ نہ ہونا چاہئے کہ کون سے قانون بذاتِ خود بہترین ہیں بلکہ اسے یہ دیکھنا چاہئے کہ دستور کو کمزور یا بگاڑنے کے لئے کون سے قانون زیادہ کارآمد ہوں گے۔

سیاسی اصولوں اور اداروں کی حیثیت ارسطو کے ذہن میں وہی تھی جو مختلف قسم کے اجسام کی مائع حیاتیات کی نظر میں ہوتی ہے۔ اس مسئلے پر کہ بہترین دستور کون سا ہے درجہ جدید میں صدیوں بحث ہوتی رہی اور آخر کار اب اکثر لوگوں کی رائے یہ ہو گئی ہے کہ اس پر حتمیت کرنا فضول ہے، کیونکہ سیاسی اداروں کا انتصار شہریوں کی سہرت پر ہوتا ہے اور

ہر جگہ کبھی نہ کبھی وہی دستور رائج ہو جاتا ہے اور مقبولیت حاصل کر لیتا ہے جو قومی سیرت کے لحاظ سے سب سے زیادہ موزوں ہو۔ ارسطو نے دستور کی خوبی کا معیار پائنداری کو قرار دیا ہے اور موجودہ زمانے کے خیالات کے رو سے بھی یہ صحیح ہے، اس لئے کہ پائنداری اس کا ثبوت ہے کہ دستور شہریوں کی سیرت سے مناسبت رکھتا ہے اور ان کی سیرت میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں ہے جو انہیں اس دستور میں ترمیم کرنے یا اسے بدلنے پر مجبور کرے۔ دستور سیاسی اختیارات کی تقسیم کا نام ہے جو شہری آپس میں کرتے ہیں۔ یہ تقسیم یا تو اس قوت اور اثر کے مطابق ہوتی ہے جو ریاست میں مختلف طبقوں، مثلاً امیروں اور غریبوں، کو حاصل ہوتا ہے یا مساوات کے کسی مروجہ معیار کے مطابق، یا کسی قوت کے لحاظ سے جو دونوں (یعنی امیروں اور غریبوں) میں یکساں طور پر ہو، (۴، ۳، ۵)۔ ”شہری“ ارسطو نے اس شخص کو قرار دیا ہے جسے عہدوں پر مامور ہونے اور سیاسی خدمات انجام دینے کا حق حاصل ہو، اس لئے صحیح دستور وہی ہے جس میں شہریوں کا حلقہ بہت زیادہ محدود [۱] نہ ہو اور ہر طبقہ کے احساسات کا لحاظ رکھا جائے۔ شہریوں کا حلقہ وسیع ہوگا تو حکومت میں عام مفاد کا لازمی طور پر زیادہ خیال کیا جائے گا اور یہ بھی دستور اور ریاست کے استحکام کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔

اس معیار کے مطابق کہ حکومت کے مدنظر مفاد عامہ ہے یا ذاتی مفاد اور حاکموں کی تعداد کم ہے یا زیادہ ارسطو نے ریاستوں کی تین صحیح شکلیں اور تین بگڑی ہوئی مثالی شکلیں قرار دی ہیں، بادشاہی (Monarchy)، اشرافیہ اور دستوری جمہوریت صحیح شکلیں ہیں، مطلق العنان بادشاہی، چٹائی شہری حکومت اور جمہوریت مطلق انہیں کے بگڑنے سے قائم ہوتی ہیں۔ بادشاہی دراصل اس شخص کی حکومت ہے جو ریاست کا بہترین اور سب سے زیادہ با اوصاف آدمی ہو، اشرافیہ اس جماعت کی حکومت ہے جس میں صرف ریاست کے بہترین لوگ شامل کئے جائیں، دستوری جمہوریت وہ ہے جس میں متوسط طبقے کے لوگوں کا اقتدار سب سے زیادہ ہو اور ریاست اس فساد سے محفوظ رہے جو امیر

[۱] لیکن ارسطو نے اصولاً ان لوگوں کو شہریت سے محروم رکھنا مناسب سمجھا ہے جن

کا وقت زیادہ تر فکر معاش میں گذرتا ہو، جیسے کاشتکار - دستکار وغیرہ۔

اور غریب کے فرق سے ہمیشہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ ارسطو کا رجحان تمام روشن خیال یونانیوں کی طرح بادشاہی اور بادشاہی نہیں تو اشرافیہ کی طرف تھا، لیکن وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ بادشاہی کا دور ختم ہو گیا ہے اور صدیق قسم کی اشرافیہ کو بھی ایک خواب سمجھنا چاہئے۔ اس کے زمانے میں صرف ریاستوں کی بگڑی شکلیں موجود تھیں، مطابق العذر بادشاہی، جمہوریت مطلق اور چاند سری حکومت۔ مطابق العذر بادشاہی کے متعلق ارسطو کی وہی رائے ہے جو افلاطون کی ہے، گو اپنا علمی قبض ادا کرنے کے لئے وہ ان ذریعوں پر بھی بحث کرتا ہے جن سے مطابق العذر بادشاہی قائم رکھی جا سکتی ہے۔ حکومت کے طریقوں میں سب سے زیادہ قابلِ غور وہ جمہوریت اور چاند سری حکومت کو سمجھتا ہے اور انہیں دونوں کی اچھے خصوصیات کی آمیزش سے اس نے دستوری جمہوریت کے نام سے حکومت کی ایک قسم تجویز کی ہے جسے وہ سیاسی نظام کی بہترین صورت قرار دیتا ہے۔ ”حکومت کے طریقے کو ہم جمہوری اس وقت کہیں گے جب آزاد لوگ، جو تعداد میں زیادہ بھی ہوں اور غریب بھی، حکومت کریں، اور چاند سری اس حالت میں جب امیر اور شریف جو تعداد میں کم ہوں حکومت کریں“ (۶، ۲، ۴)۔ لیکن امیر اور غریب کی دائمی عداوت ان دونوں دستوروں کو کمزور کر دیتی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ بہترین سیاسی جماعت متوسط طبقے کے لوگوں سے ملتی ہے اور ان ریاستوں میں اچھا انتظام ہونے کا امکان زیادہ ہے جن میں متوسط طبقہ بڑا ہو۔ حکومت بھی وہی پائدار ہوگی جس میں نہ دولت کی شوس ہو نہ غربت سے بوزاری۔ لیکن ایسی حکومتیں بہت کم قائم ہوئی ہوں، کیونکہ متوسط درجے کے لوگ ہر جگہ کم ہیں۔ چاند سری حکومت اور جمہوریت میں ارسطو جمہوریت ہی کو ترجیح دیتا ہے، افلاطون کی طرح اسے بالکل رد نہیں کر دیتا۔ افلاطون نے حاکموں کے لئے مہارت فن ناگزیر قرار دی تھی، لیکن ارسطو اس کے پریشان کہتا ہے کہ ”اگر عوام کی حالت بالکل پست نہ ہو تو چاہے وہ فرداً فرداً ان لوگوں سے بدتر فیصلہ کریں جو مہار فن کہلاتے ہیں، مجموعی حیثیت سے وہ اتنا ہی اچھا بلکہ بہتر فیصلہ کریں گے“ (۱۳، ۱۱، ۳)۔ لیکن ارسطو جمہوریت کا اتنا معتقد نہیں کہ کامل مساوات کی تعلیم دے اور وہ دولت اور حسبِ نسب کے امتیاز کو تسلیم کرتا ہے۔ پھر بھی اس کا اپنا رجحان چاہے جس طرف ہو وہ ان جذبات اور احساسات کو

بخوبی سمجھتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے جو لوگوں کے دلوں میں جمہوری طرز حکومت کی املگ پیدا کرتے ہیں۔

افلاطون نے ”ریاست“ میں دستوری تغیر کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا ہے [۱]۔ یہ نظریہ تاریخ کے مطالعے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ انسانی سیرت کے مشاہدے پر مبنی ہے، اور افلاطون نے اسے دستوری تغیر کی وجوہات بیان کرنے کی غرض سے نہیں پیش کیا بلکہ اس خاص سیرت کی خصوصیات واضح کرنے کے لئے جو مختلف دستوروں کا نتیجہ (اور سبب) ہوتی ہے۔ ارسطو اس کے مقابلہ میں ایک اور نظریہ پیش کرتا ہے جو بظاہر تاریخی اعتبار سے زیادہ مستند معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل اسی حد تک عقلی ہے جتنا افلاطون کا۔

حکومت کی پہلی قسم بادشاہی تھی، غالباً اس وجہ سے کہ پہلے زمانے میں جب شہر چھوٹے تھے تو نسایاں استعداد کے آدمی بھی کم تھے۔ لوگ بادشاہ اس بنا پر بنائے گئے کہ وہ اپنی جماعت کے متحسین تھے اور دوسروں پر احسان وہی شخص کر سکتا ہے جس میں کچھ قابلیت ہو۔ لیکن جب یکساں قابلیت کے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جنہیں کسی ایک کی سرفرازی گوارا نہ تھی تو انہیں دستوری حکومت قائم کرنے کی خواہش ہوئی اور انہوں نے ایک دستور بنا کر کھڑا کیا۔ حاکم طبقے کے لوگوں میں بہت جلد بگاڑ پیدا ہو گیا، اور انہوں نے بیست سال کے روپے سے اپنے آپ کو امیر کر لیا۔ دولت عزت کا راستہ بن گئی اور جلد سری حکومتیں خود بخود قائم ہو گئیں۔ یہ مطلق العنان بادشاہیوں اور جمہوریت کی شکل میں منتقل ہو گئیں، کیوں کہ دولت کی ہوس حاکم طبقے کی تعداد گھٹاتی اور اس طرح عوام کی قوت بڑھتی رہی۔ عوام نے آخر کار اپنے آقاؤں پر حملہ کیا اور جمہوری ریاستیں قائم کر لیں۔ اب چوں کہ شہر بہت بڑے بڑے ہو گئے ہیں، حکومت کا کوئی اور طریقہ ممکن نہیں معلوم ہوتا“ (۳، ۱۵، ۱۱، ۱۳)۔ افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ دستوری تغیر کسی خاص قاعدے کے پابند نہیں اور اس کے اپنے نظریے کو صرف ریاست کے شروع زمانے کے متعلق درست سمجھنا چاہئے۔ ایک مرتبہ شہر وجود میں آجائے اور سیاسی شعور پیدا ہو جائے تو پھر شہر کی سیاسی زندگی کا رنگ اور ہی ہو جاتا ہے، اور ارسطو سیاسی مظاہر سے علم اور تجربہ حاصل کرنے کو اس سے زیادہ نتیجہ خیز خیال کرتا ہے

کہ انہیں مجرد اصولوں کے ماتحت رکھا جائے - اس سبب سے اس نے سیاسی بدچیلہوں اور انقلابوں کی وجہ دریافت کی تھی اور جن نتیجوں پر وہ پہنچتا ہے ان کو آئندہ واقعات نے مستحکم ثابت کیا ہے -

دستور بنانے وقت لوگ اسی کی کوشش کرتے تھے کہ اس کی بنا انصاف پر ڈالی جائے، لیکن انصاف کا ہر شخص کے ذہن میں الگ تصور ہوتا ہے اور حقوق اور فرائض کی ایسی تقسیم مشکل ہو جاتی ہے جس سے سب مطمئن ہوں - مثلاً جمہوریت اس خیال کا نتیجہ ہے کہ وہ لوگ جو ایک لحاظ سے برابر ہیں ہر لحاظ سے برابر نہیں، چوں کہ سب یکساں آزاد ہوتے ہیں اس لئے وہ اس کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً برابر نہیں - جلد سری حکومت کا انحصار اس خیال پر ہوتا ہے کہ وہ بتو ایک حیثیت سے کم ہوں بشر حیثیت سے کم ہیں (۱۵، ۱، ۳) - یعنی جمہوریت کے معتقد کسی کی فوقیت تسلیم نہیں کرنا چاہتے اور جلد سری حکومت کے حامی اپنی دولت کی بنا پر سیاسی اقتدار کو اپنا خاص حق سمجھتے ہیں - "مساوات کی خواہش ہی ہمیشہ بغاوت کا جھنڈا بلند کرتی ہے" "جو کمتر ہوتے ہوں وہ اس نیت سے بغاوت کرتے ہیں کہ اوروں کے برابر ہو جائیں اور جو برابر ہوتے ہوں وہ اس غرض سے کہ برتر ہو جائیں" کہوں کہ انہیں بتو کچھ ملتا ہے اسے وہ اپنے حق سے کم سمجھتے ہیں - ارسطو نے "مساوات" کا لفظ جس طرح سے استعمال کیا ہے وہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ اس نے انصاف کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک قسم کی مساوات ہے نو ظائر ہونا ہے کہ مساوات سے اس کی مراد حق یا حقوق کی مساوی، یعنی مستوی تقسیم ہے اور ریاست میں فساد اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی جماعت یا کسی طبقے کو یہ شکایت ہو جاتی ہے کہ دستور میں اس کی حق تلفی کی گئی ہے - مساوات کی خواہش کے علاوہ اور بہت سی وجوہ ہیں جو حکومت کا تختہ الٹ دیتی ہیں، حاکموں کا لالچ اور محکوموں کے سانپ بدسلوکی، سزا یا نقصان کا خوف، امیروں اور غریبوں کی طاقت کا برابر ہونا، نسلی اختلافات یا ملک کا متحد ریاست کے لئے ناموزوں ہونا - شخصی حکومت میں ذاتی عداوتیں اور جھگڑے انتظام کے اسباب میں اور اضافہ کر دیتے ہیں، اور اسی وجہ سے وہ سب سے زیادہ ناپائدار ہوتی ہے -

جس نیت سے دستور کی مخالفت کی جائے ویسی ہی صورت انقلاب

کی ہوتی ہے۔ بعض انقلاب ایک بارگی واقع ہوتے ہیں اور بعض رفتہ رفتہ، بعض کی غرض دستور میں اصولی ترمیم کرنا ہوتی ہے، بعض میں صرف یہ ہوتا ہے کہ اقتدار ایک فرقے کے ہاتھ سے دوسرے کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے۔ لیکن انقلاب ہر صورت میں دستور کی کسی خاصی کی علامت ہے۔ فساد اور انحطاط کی وجوہ کے ساتھ، ارسطو نے اسے روکنے کی تدبیریں بھی بتائی ہیں۔ ہر حکومت کو جس کی بنیاد ایک آزمودہ دستور پر ہے، سب سے زیادہ خیال اس کا رکھنا چاہئے کہ رعایا میں فرمان برداری کا جذبہ کمزور نہ ہوئے جائے۔ چھوٹی چھوٹی باتوں میں اس کا لحاظ رکھنا اور بھی ضروری ہے؛ کیوں کہ انہیں سے دستور کی خلاف ورزی کی عادت پڑتی ہے۔ بے قاعدگی معمول بن جائے تو ریاست کو برباد کر دیتی ہے، جیسے چھوٹے چھوٹے مستقل اخراجات رفتہ رفتہ خزانے کو خالی کر دیتے ہیں (۵، ۷، ۲)۔ دستور میں اس کی بھی پیش بندی کر لینا چاہئے کہ کسی طبقے کا اقتدار حد سے نہ بڑھے جائے اور حاکموں کو سیاسی اقتدار سے نا جائز فائدہ اٹھا کر روپیہ کمانے کا کسی صورت سے موقع نہ ملنا چاہئے (۵، ۸، ۱۵)۔ لیکن ”وہ چیز جو دستور کے استحکام میں سب سے زیادہ مدد دیتی ہے تعلیم کا طرز حکومت کے مناسب ہونا ہے، اور یہی اصول ہے جس کی طرف سے ہمارے زمانے میں ہر ریاست میں سب سے زیادہ بے پروائی برتی جاتی ہے۔ قانون چاہے بہترین ہوں اور چاہے ریاست کے ہر شہری نے انہیں منظور کیا ہو، لیکن وہ بالکل بے کار ثابت ہوں گے اگر نوجوانوں کی تعلیم و تربیت دستور کی بنیاد پر خصوصیات کے مطابق نہ کی گئی ہو“ (۵، ۹، ۱۱-۱۲)۔

چونکہ ریاست کا مقصد ایک ہوتا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ تعلیم بھی سب کے لئے ایک سی ہونا چاہئے۔ اس کا انتظام اپنے طور پر نہیں بلکہ ریاست کی طرف سے کیا جانا مناسب ہے (۸، ۱، ۳)۔ ”شہری اپنی ذات کے مالک نہیں ہوتے، سب ریاست کی ملک ہوتے ہیں“، ”اجزا کی نگہداشت کل سے کی جدا نہیں کی جا سکتی“ اور اسے جدا کرنا عملی طور پر بھی غلط اور مضر ہے، کیونکہ جنگلی اچھی تعلیم ہوگی اتنی اچھی شہریوں کی سہرت ہوگی اور جنگلی سپرت اچھی ہو اتنی ہی حکومت اچھی ہوگی۔ ارسطو نے تعلیم کا نصب العین یہ قرار دیا ہے کہ وہ فطرت، عادت اور عقل کو ہم آہنگ کرے؛ اور تینوں کو ریاست کے خاص رنگ میں رنگ دے۔ یونان میں عام طور پر

تعلیم کی اہمیت کا احساس موجود تھا - ارسطو نے عام خیالات میں جو ترمیم کی وہ یہ کہ فطرت کے عنصر کی طرف توجہ دلائی اور تعلیمی اصولوں کو قومی فطرت کا پابند کر دیا - اس کے سوا ارسطو نے تقریباً وہی نصاب تجویز کیا ہے جو ایتھنز میں رائج تھا ' یعنی پڑھنا لکھنا ' ورزش ' موسیقی اور نقشہ کشی (ڈرائنگ) ' اور تعلیمی زمانے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ' جو اسے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہوا ' یعنی سات برس کی عمر سے ابتدائی بلوغ تک ' اور اس کے بعد سے ۲۱ سال کی عمر تک - سہارنہ کی تعلیم میں وہ اس بات کو قابل تعریف سمجھتا ہے کہ اس کا انتظام ریاست کے سپرد ہے اور امہر اور قریب سب ایک ساتھ تعلیم پاتے ہیں ' لیکن وہ اس ایک طرفہ نشو و نما کو برا سمجھتا ہے جو سہارنہ میں ورزش پر بیجا زور دینے سے ہوتی تھی ' کیونکہ اس کے نزدیک تعلیم کو انسانی سیرت اور زندگی کے ہر پہلو کا یکساں خیال کرنا چاہئے - دوسری طرف وہ افلاطون کی طرح ریاضیات ' فلسفہ اور کلام کی تعلیم کو سیاسی اہمیت نہیں دیتا ' بلکہ اپنی بحث کو علمی دائرے تک محدود رکھتا ہے - وہ نغماتی و عدم ' خیر و شر کے ان مسائل میں نہیں الجھتا چلچلیں افلاطون سیاسی فلسفہ کا موضوع اور سچے حاکم اور مدبر کا اصل مشغلہ سمجھتا ہے - اسی وجہ سے ارسطو فلن لطیفہ کو بھی بالکل دوسری نظر سے دیکھتا ہے - وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ نوجوانوں کو بڑے اثرات سے حتی الامکان محفوظ رکھنا چاہئے ' لیکن وہ یونانی شاعری اور ڈراما کو نصاب سے خارج نہیں کرتا ' ناکہ کرنے کو مطلوب نہیں قرار دیتا - موسیقی کی تعلیمی قدرت پر بحث کرتے ہوئے وہ یہاں تک کہتا ہے کہ موسیقی محض تفریح کا ذریعہ ہو تو بھی کوئی اعتراض کی بات نہیں ' اور تعلیم میں وہ ایسے ہنر بھی شامل کرنے کو تیار ہے جو ذہن اور مذاق میں نفاذ پیدا کریں ' چاہے ان سے کوئی معاشی یا اخلاقی فائدہ پہنچے یا نہ پہنچے ' کہوں کہ فراغت کے لمحے لطف سے گزار سکتا بھی ایک قابل قدر صفت ہے -

ارسطو کا ذہن وسعت نظر اور باریک بینی کا ایک بے مثل نمونہ ہے - اس نے کسی خاص عقیدے کی تبلیغ نہیں کی ' اس وجہ سے وہ میانے سے بچا رہا اور اس کے خیالات میں ایک قابل رشک توازن اور اعتدال پسندی ہے - وہ ایک سچا یونانی تھا ' اپنے زمانے کے مسائل میں بالکل ڈوبا ہوا ' مگر اس کے باوجود سیاسیات کا کوئی نکتہ اس کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہا ' اور اس

کے زمانے سے آج تک کا کوئی مستند نظریہ نہیں ہے جو کسی نہ کسی شکل میں اس کی تصنیف موجود نہ ہو۔ قرون وسطیٰ کی سیاسی افکار میں اس کی ”سیاسیات“ نے جان ڈالی، دور جدید کے سیاسی فلسفی اس سے سبق لیتے رہے ہیں، اور اس وقت بھی شاید ہی کوئی تصنیف ہو جو ارسطو کی ”سیاسیات“ سے زیادہ مستند قرار دی جا سکے۔ اس نے جو بحث چھیڑی وہ اب تک جاری ہے، بہت سے سیاسی عقیدے قبول کئے گئے اور رد کئے گئے، لیکن ارسطو کے خیالات کا مرتبہ گھٹنے کے بجائے بڑھتا رہا۔ پہلے وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم مانا جاتا تھا، اب وہ عالم سیاسیات میں ہر زمانے کا رہنما مانا جاتا ہے۔ اس کے خیالات میں وہ شاعرانہ انداز، اس کے بیان میں وہ جادو، اس کے فلسفے میں وہ الہامی شان نہیں ہے جو افلاطون کو فلسفیوں کے درجے سے بڑھا کر ہادیوں میں شامل کر دیتی ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ علوم اور خصوصاً سیاسیات کے میدان میں اس سے برابری کا دعویٰ کرنے والا کوئی نہیں۔

چھٹا باب

کلمبی اور رواقی

شہری ریاستوں میں منظم ہونے سے یونانی تمام سیاسی مسائل سے واقف ہو گئے اور ان کی نظر کلیات اور جزویات پر یکساں حاوی ہو گئی۔ لیکن یونانیوں کا تجربہ ایک طرف مکمل تھا دوسری طرف محدود بھی تھا اور ان کے علم میں وہ خامی رہ گئی جو گرم خانے کی بہترین پیداوار میں ہوتی ہے۔ شہری ریاستیں اندرونی نظام کو کبھی ایسی شکل نہ دے سکیں کہ اپنے آپ کو اس انتہائی اقتدار اور اختیار کی جو انہیں حاصل تھا مستحق ثابت کر سکیں۔ سقراط کی موت اور وہ برا سلوک جو ایتھنز کے اکثر نامور شہریوں کے ساتھ کیا گیا، یعنی جھوٹے الزام لگا کر سزا دے دینا، صرف جمہوریت کی ناقدر شناسی کی مثالیں ہی نہیں ہیں بلکہ انہیں دیکھ کر اس فلسفہ کی صحت میں شک ہو جاتا ہے جس نے ریاست کو مختار کل بنا دیا تھا۔ لیکن یونانی تہذیب اور سیاسی زندگی کے لئے شہری ریاستوں کی ایک اور خصوصیت زیادہ مضر ثابت ہوئی اور وہ ان کی بیرونی پالیسی کی خود غرض اور تلگ نظری تھی۔ ہر ریاست ایک سیاسی واحدہ تھی جس کے نزدیک کسی بڑے نظام میں شامل ہونا موت سے بدتر تھا۔ اس ذہنیت کی وجہ سے آپس میں عداوتوں کا زور رہا اور آخر وقت تک وہ اتحاد نہ پیدا ہو سکا جس کے سوا شہری ریاستوں کے محفوظ رہنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ ارسطو کی ”سیاسیات“ میں شہری ریاستوں کا کل تجربہ درج ہے، لیکن وہ بھی اس مرض سے بے خبر ہے جو شہری ریاستوں کی موت کا پیغام تھا۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے (۷، ۱۳، ۵) کہ محض جنگ جوئی کو ایذا مقصد بنانا ریاست کے شایان شان نہیں اور افلاطون پر اعتراض کرتا ہے کہ اس نے اپنی ریاست کے خارجی معاملات کو بالکل نظر انداز کیا ہے [۱]، مگر کوئی ایسی تدبیر

[۱]—یہ اعتراض ییجا ہے۔ افلاطون نے ”ریاست“ اور ”نوامیس“ دونوں میں اس

مسئلے پر بحث کی ہے۔

سوچنا جو خانہ جنگی کو رفع کر سکے اس نے بھی ضروری نہیں سمجھا۔ ۳۳۸ ق۔ م میں مقدونیا کے بادشاہ نے کرونیا [۱] پر ایٹلز کی فوجوں کو شکست دی، مگر اس پر بھی ارسطو کو پتا نہ چلا کہ ہوا کا رخ کدھر ہے۔ یہ ارسطو کی قدامت پسندی کا نتیجہ تھا۔ افلاطون شہری ریاست کے معتقد ہونے کے باوجود یونان کی سیاسی زندگی کے اس پہلو سے غافل نہیں رہا۔ اس عام رائے سے اسے بھی اتفاق تھا جو دنیا کو ”یونان“ اور ”غیر مہذب“ قوموں میں تقسیم کرتی تھی، اور اسی بنا پر ”ریاست“ میں اس نے یونانیوں کو نصیحت کی ہے کہ آپس کی جنگوں میں ایک دوسرے کا لحاظ کریں، یونانی نسل کے لوگوں کو غلام نہ بنائیں، اور ایک دوسرے کو انہماک نہ پہنچائیں کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد بھی اس کے نتائج بھگتتا رہیں۔ وہ یونانی ریاستوں کا کوئی اتحاد تجویز نہیں کرتا، ان سب کو کسی بالاتر قوت یا نظام کے ماتحت کرنا نہیں چاہتا بلکہ ہر ریاست کی خود مختاری تسلیم کرتا ہے۔ اس وجہ سے اس کا اس بات پر زور دینا کہ یونانی ریاستوں کو خارجی معاملات میں ایک خاص اخلاقی مسلک اختیار کرنا چاہئے اور یہی اہمیت رکھتا ہے، اور اسے بین الاقوامی قانون کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ایسی ہدایتیں شہری ریاستوں کو موت کے پنجہ سے بچانے کے لئے کافی نہیں تھیں، اور اتنی ہی بہتر ثابت ہوئیں جنہی وہ تقریریں جو دو نامور مقرر گورجیاس [۲] اور لیسیاس [۳] اولمپک مقابلوں [۴] کے موقعوں پر کیا کرتے تھے، تا کہ یونانیوں کو متحد ہو کر ایرانیوں اور غیر مہذب قوموں سے لڑنے پر آمادہ کریں۔ اسی سوکریٹیز [۵] (۴۳۸—۳۹۹ ق۔ م) نے اپنی ۹۸ سال کی عمر کا بہت بڑا حصہ اتحاد کی تلقین کرنے میں صرف کیا، اور یہ احساس پیدا کرنے کی انتہائی کوشش کرتا رہا کہ زمانے کے رنگ کا تقاضا ہے کہ یونانی ریاستیں آپس کی لڑائیوں سے باز آئیں، اور کوئی ایسی تدبیر نکالیں جو انہیں ”غیر مہذب“ قوموں کے

Chaeronea—[۱]

Gorgias—[۲]

Lysias—[۳]

Olympic Games—[۴]

Isocrates—[۵]

تسلط سے محفوظ کر دے۔ اسی سوکڑے تیز کے ذہن میں اتنی وسعت اور دور اندیشی نہیں تھی کہ وہ اتحاد کی کوئی شکل تجویز کر سکتا، اور آخر میں وہ ایک فوجی اتحاد کا معتقد ہو گیا جس میں تمام ریاستوں کی جنگی قوت ایک سہ سالار کے ماتحت کر دی جائے۔

کروٹیا کی شکست کے بعد ایسا ہی کیا گیا، مگر اس سے خطرہ دور ہونے کے بجائے اور بڑھ گیا۔ یونان کی شہری ریاستیں رفتہ رفتہ مقدونیا کی سلطنت میں محو ہو گئیں اور اسی کے ساتھ کلیوی اور رواقی فلسفیوں نے اس ذہنیت اور ان عقیدوں کا خاتمہ کر دیا جن پر شہری ریاستوں کے سیاسی فلسفے کا دار و مدار تھا۔ آزاد اور غلام کا فرق نہیں رہا، وہ اعلیٰ زندگی جسے شہری ریاستوں کے معتقد صرف خوش حال طبقے کا حصہ سمجھتے تھے ہر شخص کے لئے جو اس کا اہل تھا ممکن ہو گئی، خواہ کسی شہر نے اسے سیاسی حقوق دئے ہوں یا نہ دئے ہوں۔ اس عقیدے کے خلاف جو آدمی کے ”انسان“ بننے کے لئے سیاسی زندگی کو ناگزیر قرار دیتا تھا ایک ایسی انفرادیت کا چھلکا بلند کیا گیا جو اپنی دھیری کے واسطے ریاست کی محتاج نہ تھی۔ فرد اور جماعت کا ربط یونان کے سیاسی فلسفے کی جان تھا، اور اس رشتے کو بھی کلیوی اور رواقی فلسفیوں نے توڑ دیا۔ اس میں شک نہیں کہ رواقی فلسفیوں نے یونانی تہذیب کو پھیلانے میں بہت مدد دی، لیکن ان کی اور کلیویوں کی تعلیم نے مل کر یونان کے مخصوص سیاسی فلسفے کو ایک قصہ پارینہ بنا دیا۔

✓ کلیوی فرقے کا آغاز سقراط کے ایک شاگرد اینٹس تھے نہس [۱] سے ہوا۔ وہ آپے آپ کو سقراط کا پیرو بتاتا تھا، مگر اس کے خیالات کا رنگ کچھ اور ہی تھا، اور اس کی تعلیم انتہا پسند سوفسطائیوں کی تخریبی کوششوں سے زیادہ مشابہ تھا، گو اس کا دائرہ نظر اور موضوع مختلف تھا۔ سقراط نے فلسفی کو اور سب لوگوں پر فضیلت دی تھی، اور اسے عوام کی قدردانی سے بے نیاز قرار دیا تھا۔ کلیویوں نے اس نظریے کو اختیار کیا، مگر بہت مبالغے کے ساتھ، اور فلسفی کو صرف قدردانی سے بے نیاز ہی نہیں بلکہ معاشرتی اور سیاسی زندگی سے بے تعلق کر دیا۔ چونکہ ان کا معیار ایک فلسفی کی ضروریات تھیں، اور وہ دنیا کو ایک بے غرض فلسفی کی نظروں سے دیکھتے

تھے، اس لئے انہوں نے ان تمام رسموں، عقیدوں اور اصولوں کو جو ایک فلسفے کے مشرب مومن داخل نہیں ہو سکتے تھے مہمل نہیں تو غیر ضروری قرار دیا۔ یونانچہاں تک کلیوں کا اثر ہوا، سیاسی اور معاشرتی فلسفے اور نظام کی جو کت گئی۔ لیکن دی اوگنیس [۱] نے، جو کلیوں میں سب سے بڑا مانا جاتا ہے، پرانی زندگی اور معاشرت کے تمام اداروں کو نیست و نابود کرنے کے ساتھ ہی عالم گیر ریاست کا تصور بھی یونانی دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ظاہر ہے کہ نسل اور قوم کی تفریق مٹانے کے بعد وہی ایک ادارہ تھا جسے فلسفہ تسلیم کر سکتا تھا۔ قانون کو بھی دی اوگنیس ناگزیر سمجھتا تھا، اور اس کی تعلیم کا جوہر عالم گیر ریاست اور ایک نظام قانون کا تصور ہے جس کی عملداری اتنی ہی وسیع ہو جتنی عالم گیر ریاست کی۔ بحیثیت مجموعی کلی فلسفیوں کا نصب العین ایک قسم کا نراج تھا جس میں خون مختار اور آزاد انفرادیت اصل چیز تہذیبی تھی، اور سب خارجی ادارے لغو سمجھے جاتے تھے، سوائے ایک عالم گیر ریاست کے، کیونکہ وہ اور اس کا قانون انفرادی آزادی کو ممکن بنانے کا ذریعہ تھا۔ یونانی تاریخ میں یہ خیالات انتہائی سیاسی انتظام کی علامت تھے، لیکن ان کی بدولت یونان کے سیاسی فلسفے کا رشتہ اس نظام اور اس قانون سے ملتا ہے جو رومی شہنشاہی کے ساتھ رائج ہوا۔

کلیوں کی تعلیم بہت مبالغہ آمیز تھی، اور فطرت کا جو مفہوم انہوں نے قائم کیا تھا وہ مقبول عام نہیں ہو سکتا تھا۔ رواقیوں کے فلسفے میں، جو یونانی فلسفہ حیات کی آخری شکل ہے، کلیوں کی تعلیم کی چھلک نظر آتی ہے، مگر چلند ایسی ترمیموں کے ساتھ جملہوں نے اسے بہت شائستہ کر دیا۔ رواقی بھی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تعلیم دیتے تھے، مگر اس سے ان کا مطالبہ یہ نہیں تھا کہ تہذیب، مہذب اور مخصوص طرز معاشرت کو خیرباد کہی جائے۔ فطرت کو وہ عقل کامل تصور کرتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ کائنات کا دار و مدار اسی عقل پر ہے۔ یہ عقل ہر ذریعے میں مضمر ہوتی ہے، اور انسان کرشمہ کرے تو علم اور غور و فکر کے ذریعے سے اپنی ذات میں اس نور کے پرتو کو دھونڈ کر نکال سکتا ہے۔ اس جستجو میں ذہنی کی صورت یہ ہے کہ انسان عقل سلیم سے کام لے، دوسروں کے تجربے سے فائدہ اٹھائے،

اپنے آپ کو ہوس اور جذبات سے گمراہ نہ ہونے دے ، اور اپنی طبیعت میں وہ توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے جس سے کائنات کا سارا کاروبار چل رہا ہے ۔ رواقی بھی آزادہ روی کی تعلیم دیتے تھے ، کیونکہ اس کے بغیر ہوس اور جذبات پر قابو پانا ناممکن ہے ، لیکن چونکہ ان کی نظروں میں کائنات عقل کامل کا مجسمہ تھی اور فطرت اور انسانی زندگی کے ہر مظہر میں اس عقل کا عکس موجود تھا ، اس لئے وہ کسی مظہر اور کسی ادارے کو ناقابل توجہ نہیں سمجھتے تھے اور زندگی کی ہر شکل ان کی نظر میں عقل کی ہدایت پر چلنے کی اہلک اور کوشش تھی ۔ غرض رواقیوں نے دنیاوی قرائض کو ترک کرنا نہیں سکھایا ، انہوں نے تزکیۂ نفس اور تدویر باطن کو انسان کا اخلاقی فرض بنا دیا ، اور عام انسانی تجربے اور خیالات کو ایک خاص علمی وقعت دیدی ۔

جب رواقی فلسفے نے رواج پایا تو یونانی تہذیب کے بوجھ ہر جگہ بوئے جا چکے تھے ، مگر یونانیوں کی اپنی گہیتی برباد ہو چکی تھی ۔ رومی مدبر اور مقرر کی کرد [۱] نے اپنی تصانیف کے ذریعے سے رواقی فلسفے کو بہت اشاعت دی اور مہذب رومیوں میں وہ بہت ہر دل عزیز ہو گیا ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ گو رومیوں نے سلد عیسوی تک تقریباً تمام مغربی یورپ فتح کر لیا تھا ، ان کی ذہنی نشو و نما بہت کم ہوئی تھی ، لیکن اب سیاسی اقتدار اور معاشی آسودگی نے ایک خاصہ بڑا طبقہ پیدا کر دیا تھا جسے خالص ذہنی دلچسپیوں میں مشغول رہنے کی فرصت تھی اور ایک ایسے فلسفہ حیات کی ضرورت تھی جو تمام تر رسمی یا سیاسی نہ ہو ۔ رواقی فلسفے نے رفتہ رفتہ ایک مذہب کی سی حیثیت اختیار کر لی ، لیکن یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں ۔ سیاسیات کی تاریخ میں رواقیوں کا وہ عقیدہ بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے جس نے عام انسانی خیالات اور تجربے کو ایک معیار بنا دیا ، اور ان عقائد کو جن پر انسان عام طور سے متفق ہوں عقل اور فطرت کی تعلیم قرار دیا ۔ ”قانون فطرت“ کا نظریہ اسی عقیدہ کا نتیجہ ہے ۔ اس نظریے کو سیاسی حیثیت رومی قانون دانوں نے دی ، اور رومی قانون کے ساتھ یہ بعد کی نسلوں کا ورثہ بن گیا ۔

لوسولا حصه

عالم گیر ریاست

پہلا باب

رومی شہنشاہی

یونان کی شہری ریاستیں سکندر اعظم کی سلطنت میں متحد ہو گئیں اور گو یہ سلطنت تہذیبی ہی مدت میں تکتے تکتے ہو گئی، مگر وہ ریاستیں دوبارہ قائم نہیں کی جاسکیں۔ اُن کے حکمرانوں نے آخر وقت تک اپنی تلک نظری نہیں چھوڑی، شہنشاہی میں اُن کا شامل ہونا ارتقا کا ایک درجہ نہیں تھا بلکہ فنا کا پیغام، کیونکہ اس نئے ماحول میں اُن کی ہستی محفوظ رکھنے کی کوئی تدبیر نہیں سوچی گئی تھی۔ اُن کے برعکس روم کی شہری ریاست بڑھتے بڑھتے اطالیہ پر حاوی ہو گئی، اور اس کے بعد اس نے ملک کے باہر بھی اپنا اقتدار پھیلایا، مگر اپنی ہستی کم نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ روم اور یونان میں شہریت کا مفہوم بالکل جداگانہ تھا۔ یونانی شہریت کا دائرہ سیاسی اقتدار کے ساتھ وسیع نہیں کیا جاسکتا تھا، مگر روم کے دستور میں اس کی گنجائش پیدا کر لی گئی۔ یونانی شہریت کا مفہوم صرف سیاسی حقوق کا ملنا نہیں تھا، بلکہ شہر کی مذہبی اور تمدنی زندگی میں پوری طرح شرکت کرنا، اور اس میں غیروں کا شامل ہونا اسی طرح محال تھا جیسے خاندان میں کسی اجنبی کا داخل کھا جانا۔ روم کی کوئی اپنی تہذیب نہیں تھی جس کی حفاظت کی فکر کی جاتی، وہاں شروع ہی سے شہریت کے دو درجے ہو گئے، ایک وہ جس میں سیاسی حقوق دئے جاتے تھے، دوسرا وہ جس میں ریاست صرف شہری کی سرپرست بن جاتی تھی، اور اسے عدالت میں انصاف طلب کرنے کا حق عطا کرتی تھی۔ اس طرح رومی مدیر مصلحت کے مطابق شہریوں کا حلقہ بڑھا سکتے تھے اور بڑھاتے رہے، لیکن وہ سیاسی مراعات جو شہریت کی خاص علامت تھیں،

یہ یعنی حاکموں کے منتخب کرنے اور حکومت میں شریک ہونے کا حق، محدود رکھا گیا۔ یونان کی ریاستوں میں شہریت کی ایسی تقسیم صرف ایتھنز میں کی گئی، ورنہ اور ریاستوں میں صرف شہری نظام عدالت سے فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ مگر ایتھنز میں بھی یہ دوسرے درجے کی شہریت زیادہ کار آمد نہیں ثابت ہوئی۔ یونان میں ہر جگہ شہریوں اور اجنبیوں کے مسئلے پر چھگڑا رہا، لیکن روم نے جان اور مال کی حفاظت کا ذمہ لے کر اپنے مانتھنوں کو اس قدر مطمئن رکھا کہ شہری اور غیر شہری کی عداوت نے صرف دو ہی ایک بار خطر ناک شکل اختیار کی [۱]۔ اسی طرح غریبوں اور امیروں کی وہ جنگ جو یونان میں ہمیشہ جاری رہی رومی ریاست کے لئے مہلک نہیں بن سکی۔ رومی شرفاً فراغت کو سیاسی زندگی کے لئے لازمی نہیں سمجھتے تھے، انہوں نے شہریت کو خوش حال لوگوں تک محدود رکھنا سیاسیات کا بنیادی اصول نہیں بلایا، اور جب اور کوئی چارہ نہ رہا تو عوام کو سیاسی حقوق دے کر اپنی ریاست کو انتشار اور خانہ جنگی سے بچاتے رہے۔ گو رومی مدبر خود اسے متعجب نہیں کرتے تھے، لیکن جو کام انہوں نے انجام دیا وہ ان کے زمانے کے لحاظ سے ایک بہت بڑا انقلاب تھا اور یورپ کی تاریخ پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا۔ مذہب، تہذیب اور فطری رجحانات اس زمانے میں لوگوں کو چھوٹے چھوٹے حلقوں میں رہنے اور اجنبیوں سے پرہیز کرنے پر مائل کرتے تھے، اور شہری ریاست، جو ابتدا میں خاندانوں اور قبیلوں کا اتحاد تھی، اس حلقہ بندی کا ایک مظہر تھی۔ رومیوں کی سیاسی اولوالعزمی نے انہیں اس پر مجبور کیا کہ ریاست کی نوعیت بالکل بدل دیں، خاندان، مذہب اور معاشرت سے اس کا کوئی تعلق نہ رکھیں، ایک پختہ اور مستحکم نظام حکومت پر اس کی بنیاد قائم کریں، اور شہریت کے حقوق اور فوائد کو اپنے ماتحتوں میں وفاداری کا جذبہ اور عصمت پیدا کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اپنے سیاسی رویے میں رومی مدبر کسی اصول کو مدنظر نہیں رکھتے تھے، بلکہ صرف مصلحت وقت کا خیال کرتے تھے، اور اپنے دستور میں انہوں نے ایسی رکاوٹیں پیدا نہیں ہونے دیں جو نظام میں کسی

[۱]—آخری مرتبہ '۹ ق۔ م میں' جب اطالیا کی آٹھ قوموں نے روم کے خلاف

بغارت کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اطالیا کی کل آبادی کو شہریت کے پورے حقوق دیدئے گئے۔

قسم کا خلیل قال سکیں - اس لئے رومی دستور اور فلسفے کی کوئی علمی وقعت نہیں، لیکن ریاست کی وسعت اور حکومت کی دشواریاں دیکھتے ہوئے رومی شہنشاہی کا نظام عملی سیاست کا وہ کارنامہ ہے جس کا تاریخ میں جواب نہیں۔ اصل میں رومی سلطنت کی پائنداری روم کے سیاسی اقتدار یا دھب کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ رومی قانون اور نظام عدالت کا - اور ریاستوں کے مقابلہ میں روم کے عوام نے شرفا کو بہت جلد اس پر مجبور کیا کہ ان قانونوں کو جن کے وہ محافظ تھے اور جو انہیں سے معلوم کئے جاسکتے تھے ضبط تحریر میں لے آئیں [۱] - مگر روم میں ایٹھنوں کی سی صورت نہ تھی جہاں نظام عدالت شہریوں کی ایک بڑی منتخب کردہ جماعت کے سپرد تھے جس کے اراکین نہ تو اصول قانون سے اتنی گہری واقفیت رکھتے تھے اور نہ سابق فیصلوں (یا نظیروں) کی اتنی پابندی کرسکتے تھے کہ قانون کی باقاعدہ نشو و نما ہو سکے - رومی قوم کی مخصوص سہرت نے اسے اس معاملے میں راہ راست پر رکھا - اس میں نہ اتنی جودت تھی کہ بھجا جلدتوں اور تجربوں سے قانون کی وقعت گھٹا دے اور نہ ایسی تنگ نظری کہ بالکل لکھہ کی فقیر بنی رہے - ”مدنی قانون“ کی خامہاں قانونی اختراع کے ذریعہ پوری ہوتی رہیں اور جب روم نے خاص شہریوں کے علاوہ اس رعایا کے حقوق کی حفاظت بھی اپنے ذمے لے لی جسے شہریت کے تمام حقوق نہیں ملے تھے اور اس سبب سے اس کے معاملات ”مدنی قانون“ کے مطابق طے نہیں کئے جاسکتے تھے تو جن قوموں کے مقدمات زیادہ تعداد میں آتے تھے ان کے قانونوں سے رفتہ رفتہ ایک مجموعہ قوانین تیار کر لیا گیا جو ”قانون اجانب“ [۲] کے نام سے مشہور ہے - اس مجموعے میں یا تو وہ قانون شامل کئے گئے جو مختلف قوموں میں تسلیم کئے جاتے تھے یا عدالت کو اختیار دیا گیا کہ اپنے معیار انصاف کے مطابق فیصلے کرے - سابق فیصلوں (یا نظیروں) کی حیثیت باقاعدہ قانون کی سی تھی، جلدت اور تقلید میں توازن قائم رہا، اور اس طرح جو مجموعہ تیار ہوا وہ نہ تو محض عقلی تھا اور نہ سراسر تحریری یا رسمی قانون کا پابند - رومی قانون دانوں کی نظروں

[۱]—رومی قانون کا یہ پہلا مجموعہ ”بارہ تفتیوں“ (Twelve Tables) کے نام

سے مشہور ہے، کیونکہ وہ بارہ تفتیوں پر لکھا گیا تھا -

[۲]—ملاحظہ ہو نوٹ ۲، صفحہ ۹۰ -

میں ”قانون اچانک“ ایک عرصہ تک بہت حقیر رہا، مگر اس میں شک نہیں کہ اسے جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ روم کے ”مدنی قانون“ کو کبھی نصاب نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ ہر قوم کا آدمی یہ سمجھتا تھا کہ اس میں میرے قومی رواج اور قانون کا ایک حصہ شامل ہے اور ہر ایک فخر کے ساتھ کہہ سکتا تھا کہ ”میں روم کا شہری ہوں“۔

قانون کی عملداری اور رومی مدبروں کی فطری موقع شناسی اور سیاسی قابلیت نے رومی سلطنت کی رعایا کو آسودہ اور مطمئن رکھا اور رومی نظام حکومت اس حالت میں بھی مضبوط اور مستحکم رہا جب رومی شہنشاہ ایک طرف عیاشی میں مبتلا ہو گئے اور دوسری طرف اپنی فوج کے پلجے میں پھنس گئے۔ دارالسلطنت میں خونریزیوں ہوتی رہیں، آئے دن انقلاب ہوتے رہے، لیکن ریاست کے دور افتادہ علاقوں تک میں ”امن رومی“ [۱] قائم رہا۔ یہ عملی سیاسیات کا ایک معجزہ تھا، مگر نظریہ سیاست کا مطالعہ کرنے والوں کو یہاں غور کرنے کے لئے بہت کم مسائل ملیں گے۔ رومی مدبر اپنی جبلی صلاحیت سے کام لیتے رہے، انہیں فلسفے اور فلسفیانہ نظریوں سے کوئی سروکار نہ تھا۔ ممکن ہے کہ یہی ان کی کامیابی کا سبب ہو، لیکن اصول اور نظریات کے نہ ہونے کے سبب سے ہم ان کے کارناموں سے وہ سبق حاصل نہیں کر سکتے جو ایسے عظیم الشان تجربہ سے حاصل ہونا چاہئے تھا۔ رومی مدبر اور حاکم اپنی رعایا کے دلوں میں امن اور سکون کی زندگی کی ایک یادگار چھوڑ گئے۔ جن ذریعوں سے انہوں نے یہ برکات حاصل کیں وہ پردہ حقائق میں پوشیدہ تھیں۔ لیکن رومی شہنشاہی کی یادگار صدیوں تک لوگوں کے دلوں میں زندہ اور ان کے تصور پر حاوی رہی۔ سیاسی فلسفے میں رومی اداروں کی اہمیت سب سے زیادہ اس بنا پر ہے کہ وہ ایک عرصہ تک سیاسی تخیل کے محرک رہے، اور ان کی تقلید کرنا مدبروں اور سیاسیات کے عالموں کا حوصلہ رہا۔

دوسری اور پہلی صدی ق۔ م میں روم کے یونان سے گہرے تہذیبی تعلقات ہو گئے، اور یونان کی تمدنی دولت سے رومی ذہن کی مفلسی کچھ دور ہوئی۔ رومیوں کا پہلا سیاسی فلسفی پولیبی اس [۲] ایک یونانی

Pax Romana—[۱]

Polybius—[۲]

تھا جو بیرفمال کے طور پر رومہ بھیجا گیا تھا۔ اسے رومہ کی زندگی اس قدر پسند آئی کہ اس نے وہیں سکونت اختیار کر لی۔ پولی بی اس کی تصدیق کے بہت سے صفحے غائب ہو گئے ہیں، جو کچھ باقی ہے اس میں زیادہ تر رومہ کے دستور کی تعریف ہے اور اس میں ایسی ایسی باریکیاں دکھائی گئی ہیں جن سے خود رومی بے خبر تھے۔ پولی بی اس کی رائے تھی کہ رومہ کے دستور میں توازن قائم رکھنے کی بہت کامیاب اور قابل قدر ترکیبیں نکالی گئی ہیں، اور اس کا یہ خیال کہ حکومت کے مختلف اعضا میں توازن ہونا چاہئے بڑی باریک بینی اور نکتہ شناسی کی دلیل ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ پولی بی اس نے لکھا ہے وہ دستوروں کے سلسلہ تغیر کے متعلق ہے۔ حکومت کی پہلی شکل بادشاہی ہوتی ہے، جب اسے تزلزل ہوتا ہے تو اشرافیہ قائم ہوتی ہے، اور اس کے بگڑنے پر جمہوریت وجود میں آتی ہے۔ یہ محض ارسطو کی نقل ہے اور اس کے سوا پولی بی اس کی تصدیق میں یونان کے سیاسی فلسفہ کا اور کوئی اثر نظر نہیں آتا۔

رومی سیرت کچھ ایسی تھی کہ افلاطون کی عہدیت یا ارسطو کی علمیت اس پر زیادہ اثر نہیں ڈال سکتی تھی، لیکن رواقی فلسفے نے اسے بالکل گرویدہ کر لیا، کیونکہ اس میں علمی نکات کم تھے، اور جن عقیدوں کی وہ تعلیم دیتا تھا، اور جو ذہنیت وہ پیدا کرنا چاہتا تھا اس سے رومی سیرت کو بہت مماثلت تھی۔ رواقی فلسفہ گو یونان کی پیداوار تھا، لیکن اس کا رواج زیادہ رومہ میں رہا، اور وہیں اس کی قدر بھی سب سے زیادہ کی گئی۔ اس سے علم دوست رومیوں کی شناسائی کی [۱] نے کرائی۔ اگر وہ اس فلسفے کو اپنے ہم وطنوں کے سامنے بجا دے رکھ دیتا تو شاید اسے اتنی مقبولیت حاصل نہ ہوتی، لیکن اس نے رواقی فلسفے کا وہی پہلو پیش کیا جسے وہ خود سمجھ سکا تھا۔ خود اس کی اپنی نظر میں وہ ایک سلجھا ہوا فلسفہ حیات تھا، اس میں کوئی ایسا عقیدہ نہیں تھا جسے تسلیم کرنے میں عقل کو تامل ہو، اس میں معمولی سمجھ اور شرافت کے سوا کوئی معیار نہیں تھا، اور عملی زندگی میں روحانی سکون قائم رکھنے کے لئے ایک بے تعلقی سکھائی جاتی تھی جس سے فرائض کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی تھی، لیکن انجام سے دل کو اتلا لگاؤ نہیں ہونے پاتا تھا کہ

ناکامیابی سے تکلیف ہو۔ جب شہنشاہی کا دور شروع ہوا اور رومی معاشرت میں تصارع اور نفاست پسندی حد سے بڑھ گئی تو اس سادگی میں جس کی رواقی تعلیم دیتے تھے روشن ضمیر لوگوں کو نجات کی صورت نظر آنے لگی اور فطرت کے مطابق 'یعنی سادہ زندگی بسر کرنے کا حوصلہ اصلاح کا ذریعہ بن گیا۔" فطرت" کے معنی مبہم تھے اور مبہم رہے، مگر ایک نے اس کی تشریح اپنی مرضی اور اپنے مذاق کے مطابق کی اور اس پر اپنی طرف سے حاشیہ چڑھائے۔ فلسفی نے [۱] کی طرح بعض کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ جب انسانوں کی زندگی فطری تھی تو انہیں ہر روحانی اور جسمانی نعمت میسر تھی، اور وہ تمام تکلیفوں اور مصیبتوں سے محفوظ تھے۔ یہ حالت قائم نہ رہ سکی، اس وجہ سے کہ انسان کی سہرت میں بگاڑ پیدا ہو گیا، اور رفتہ رفتہ فطری زندگی کی تمام برکتیں ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس نظریے کو معلوم نہیں کیوں تاریخ کی رو سے کسی نے نہیں جانچا، لیکن اس زمانے کے لوگوں کو اس بارے میں زیادہ الزام نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ آگے چل کر یورپ میں اس عقیدے کا خاصا زور رہا۔ گو یہ انسان کی فطری زندگی غالباً ایک افسانے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، فطرت کا آئینہ ایک خدائی معیار بن گیا، اور ضرورت بھی ایک معیار ہی کی تھی۔

"جب فطرت رومیوں کی زبانوں پر روز مرہ کا لفظ ہو گیا تو رومی قانون دانوں میں یہ عقیدہ پھیل گیا کہ ان کا قدیم "قانون اجانب" حقیقت میں "قانون فطرت" کا گم شدہ مجموعہ ہے۔ اس عقیدے سے فوراً یہ نتیجہ نکلا گیا کہ پورے طور [۲] کا فرض ہے کہ اپنے فرمان کے ذریعے سے جہاں تک ہو سکے "مدنی قانون" کی جگہ یہ قانون نافذ کرے، تاکہ وہ ادارے جن کے مانتھت انسانی زندگی اپنی اولین شکل میں تھی دوبارہ قائم کئے جاسکیں" [۳]۔ "مدنی قانون" خاص رومی قوم کے رسم و رواج کا مجموعہ تھا اور "قانون اجانب" [۴] اس عام انسانی عقل کی تخلیق جسے رواقی فلسفیوں نے

Seneca—[۱]

[۲]—Practor، روم کا ایک عدالتی عہدہ دار۔ اس کے اختیارات موجودہ زمانے کے

ججوں سے کچھ زیادہ تھے۔

Maine : Ancient Law, Ch. III—[۳]

[۴]—لاطینی اصلاح Jus Gentium ہے، جس کے معنی "قانون اجانب" "قانون

تہائک" اور "قانون اقوام" تیسوں ہو سکتے ہیں۔ اجانب، اقوام یا تہائک سے مراد پہلے اطالیا

معیار بنایا تھا۔ اس لئے اس میں شک کرنے کی گنجائش ہی نہ تھی کہ بہتر کون ہے۔ ”مدنی قانون“ میں دشواریوں کے باوجود ترمیمیں ہونے لگیں اور آخر کار اس مجموعے میں جو شہنشاہ جستی نی ان [۱] نے ۵۲۹ء میں شایع کرایا ”مدنی قانون“ اور ”قانون اچانپ“ ملا کر ایک کردے گئے۔“

جستی نی ان کے مجموعے کی تمہید میں قانون کی تین قسمیں قرار دی گئی ہیں، ”قانون فطرت“ ”قانون اقوام“ اور ”مدنی قانون“۔ ”تمام قوموں جن میں قانون اور رسم و رواج کی عملداری ہوتی ہے، کچھ تو اپنے قوانین کی پیروی کرتی ہیں اور کچھ ان کی جو تمام نوع انسانی میں مشترک ہیں۔ وہ قانون جو کوئی قوم خود بناتی ہے اس کا اپنا ”مدنی قانون“ کہلاتا ہے، لیکن وہ جو فطرت یعنی (عقل) تمام نوع انسانی کے لئے مقرر کرے ”قانون اقوام“ کہلاتا ہے، کہیں کہ تمام قومیں اسے استعمال کرتی ہیں۔“ اسی تمہید میں بتایا گیا ہے کہ ”قانون فطرت وہ ہے جو فطرت تمام جانداروں کو سکھاتی ہے“، ”یعنی اس سے مراد وہ اصول زندگی ہیں جو انسان اور حیوان کی سرشت میں داخل ہیں، جیسے نر اور مادہ، ماں باپ اور بچوں کے تعلقات اور وہ طرز عمل جو انہیں قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے۔ عام طور پر یہی مانا جاتا ہے کہ رومی قانون داں ”قانون اقوام“ اور ”قانون فطرت“ کو ایک ہی چیز سمجھتے تھے، مگر کہیں کہیں دونوں میں فرق بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً اولپی ان [۲] نے ایک جگہ لکھا ہے کہ فلامی گو قانون اقوام کے دو سے جائز ہے مگر قانون فطرت کے خلاف ہے، کہیں کہ قانون فطرت کے لحاظ سے سب انسان آزاد پیدا ہوتے تھے اور جستی نی ان کے مجموعے میں بھی یہی نظریہ اختیار کیا گیا ہے۔ ”آزاد“ کا لفظ یہاں سیاسی معنوں میں نہیں، بلکہ صرف غلام کے مقابلے میں استعمال کیا گیا تھا اور رومی قانون دانوں کا ہرگز یہ منشا نہیں

کے رہے باشندے تھے جو روم کے شہری نہیں تھے، مگر روم میں رہتے تھے، یا جن کے شہر سے تجارتی تعلقات تھے۔ بعد کو جب اطالیکا کے علاوہ ارد ممالک بھی روم کے ماتحت ہوئے تو اچانپ اور اقوام کا مفہوم خود بخود وسیع ہو گیا۔ آئندہ ہم قانون اچانپ کے بجائے قانون اقوام کی اصطلاح استعمال کریں گے، کیونکہ بعد کو جن لوگوں نے یہ لفظ استعمال کیا ان کے ذہن میں اس لفظ کا مفہوم ”اچانپ“ نہیں بلکہ ”اقوام“ ہی تھا۔

Justinian—[۱]

Ulpian—[۲]

تھا کہ سیاسی آزادی اور مساوات کی تعلیم دیں، لیکن بعد کو لوگ قانون دانوں کا اصل مطالب بھول گئے اور ایک قانونی اصول کو سیاسی نظریہ سمجھ کر بیٹھے۔ اس غلط فہمی نے لوگوں کو گمراہ تو بہت کیا، مگر آزادی کے والوں کو زندہ بھی اسی نے دکھا۔

•

دوسرا باب

کلیسا اور ریاست

رومی شہنشاہی کے زوال سے پہلے ہی مذہب یورپی قوموں کی سیاسی ذہنیت میں ایک ایسا عنصر شامل ہو گیا جس نے سیاسیات کو بالکل نیا رنگ دے دیا۔ یہ ان کا مذہب اور اس کا مخصوص فلسفہ حیات تھا۔ یونان اور روم میں مذہب اور سیاسی عقیدے پہلو بہ پہلو چلتے تھے، وہی ایک زندگی دونوں کا مہدان عمل تھی، اور اسی کی اصلاح اور ترقی کے لئے دونوں سے یکساں مدد لی جاتی تھی۔ عیسائیت نے اس اتحاد اور ہم آہنگی کو توڑ دیا، اور اس کے ٹوٹنے سے سیاسیات کی صورت ہی بالکل بدل گئی۔ دین اور دنیا کے فرائض، ”قیصر اور خدا کے حقوق“، الگ الگ ہو گئے، اور جیسے ریاست امن اور آسودگی کے بدلے میں اطاعت اور فرمان برداری کی دعویٰ دار تھی، ویسے ہی کلیسا روحانی فلاح کا ذمہ دار بن کر اپنا حق طلب کرنے لگا۔ قیصر اور خدا کا حق پورا پورا ادا کرنے میں افراد کو دشواریاں پیش آئیں، ریاست کے مقابلے میں کلیسا کے کھڑے ہو جانے سے سیاسی مسائل بہت پیچیدہ ہو گئے اور علوم میں مذہبی عقیدے کے جا و بیجا دخل دینے سے دونوں اس طرح الجھ کر رہ گئے کہ ان کے سلجھانے میں صدیاں لگ گئیں۔ عیسائی عالموں نے جب سیاسی معاموں کو حل کرنے کی کوشش شروع کی تو گزشتہ سیاسی غور و فکر کا بہت کم حصہ ان کے مطالعے کے لئے موجود تھا، اور ہوتا بھی تو وہ اس سے مدد نہیں لے سکتے تھے، اس لئے کہ ان کا نقطہ نظر اور ان کے مقاصد جدا تھے، سیاسی زندگی سے بلیف انہیں بحث نہ تھی، نہ ایسے ادارے اور ایسا مسلک دریافت کرنا تھا جو دنیاوی زندگی کو بہترین شکل دے سکے۔ انہیں کلیسائی اور سیاسی اقتدار میں ایسا توازن پیدا کرنا تھا جس سے خدا اور قیصر دونوں کے حقوق ادا ہو سکیں۔ لیکن مذہب کا

رجحان رہبانیت کی طرف تھا، دین کے سامنے دنیا کی کوئی حیثیت نہیں مانی جاتی تھی، اور اس سے صرف دنیاوی نعمتوں ہی کی قدر نہیں گھٹ گئی بلکہ دنیاوی فرائض کی بھی۔

وہ مذہبی عقیدے جنہوں نے ابتدا میں یونان کی شہری ریاستوں اور روم میں فرد اور جماعت کے ربط کو قائم رکھا تھا یونان میں پانچویں صدی کے آخر تک اور روم میں شہنشاہی کی بدلاؤ تک بالکل کمزور ہو گئے تھے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایتھنز میں انفرادیت نے سیاسی زندگی کے معیار کو کتنا گرا دیا تھا۔ عیسائی مذہب میں سیاسی معاشرے کی دراصل گہری حیثیت ہی نہیں تھی، لیکن مذہبی جماعت یا ملت کو وہ مرتبہ دے کر جو پہلے سیاسی جماعت کو حاصل تھا اس نے ایک طرف تو یورپی دنیا کو بے قید انفرادیت کے وبال سے بچایا اور دوسری طرف انسان کو اپنی فلاح کا ذمہ دار بنا کر انفرادیت کی قدر بہت بڑھا دی۔ انسان کے ضمیر کو اس نے اس کے اعمال کا نگران بنا دیا، اور اس طرح انفرادی شخصیت کی نشو و نما کے لئے ایک صورت نکالی جو قدیم یونانی اور رومی فلسفہ حیات میں موجود نہیں تھی۔ یہ واقعی انسانیت کی بہت بڑی خدمت تھی، کیونکہ اسی اصول نے سولہویں صدی میں ریاست کے ہمہ گیر اقتدار کے خلاف اڑنے کی ترغیب دلائی، اور اسے آزادی کا سلگ بلیا کر قرار دینا مبالغہ نہ ہوگا۔

رومی سلطنت کے کیندروں پر جس سیاسی عمارت کو ہلا کر کھڑا کرنے کی کوشش کلیسا کے سرداروں اور مذہبی رہنماؤں نے کی اس کا سارا مسئلہ انجیل اور دیلی روایات ہی کو نہیں سمجھنا چاہئے۔ رواقی فلسفہ جو یونان اور روم کی آخری یادگار تھا، عیسائیت سے بہت سی باتوں میں مشابہ تھا اور روشن خیال اور علم دوست عیسائیوں میں اس کی خاص قدر تھی۔ اسی طرح ”فطری زندگی“ اور ”قانون فطرت“ کی اصطلاحیں ان کے یہاں بھی استعمال ہونے لگیں اور ان کی جو تشریح رواقی کرتے تھے وہ چلند ترمیموں کے ساتھ انہوں نے بھی اختیار کر لی۔ ”فطری زندگی“ وہ حالت سمجھی جانے لگی جب انسان معصوم ہے اور انہیں اپنے گناہوں کی سزا میں اس دنیا میں رہنے کا حکم نہیں ملا تھا۔ ”قانون فطرت“ اس آئین حیات کا نام ہو گیا جو عقل کاملہ مقرر کرتی ہے، جن سے قدرت کا کارخانہ چلتا ہے اور یہ عقیدہ رائج ہو گیا کہ اگر انسان اپنے آپ میں اتنی قابلیت پیدا کرے

تو وہ بھی ان سے فیض حاصل کر سکتا ہے۔ اس طرح عیسائی عالموں نے ایلہی مذہبی تعلیم کا ایک عقلی ثبوت پیش کر دیا، حضرت آدم کے بہشت سے نکالے جانے کو ایک تاریخی واقعہ بتا دیا، اور وہ دنیا جس کے قریب سے بچنے، جس کی نعمتوں کو حقہر سمجھنے کی مذہب توفیق دلاتا تھا واقعی نفرت کے قابل ثابت کر دی گئی۔ سیاسیات میں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ ہر ادارہ اور ہر نظام مصدومی ہوتا ہے، سیاسی زندگی ایک تکلیف دہ مجبوری ہے اور بہتر سے بہتر حالت میں بھی اس نظام کی جسے ”فطری زندگی“ کہتے ہیں ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ ”فطری“ اور ”مصدومی“ کی اس تفریق اور موازنے کے سانہ ہی ایک اور نظریہ رائج ہوا جو آئندہ نسلیوں کے لئے اور بھی زیادہ اہم تھا، وہ یہ تھا کہ جیسے مذہب اور دنیاوی زندگی الگ الگ چیزیں ہیں اسی طرح کلیسا اور ریاست کو جدا اور خرد مختار ادارے سمجھنا چاہئے۔ گھارویں صدی تک کلیسائی سردار اس کی تعلیم دیتے رہے کہ خدا کے حقوق کے باوجود قیصر کے حقوق کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے، اور جس طرح خدا کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کیا جانا ہے ویسے ہی قیصر کی اطاعت سے کبھی انکار نہ کرنا چاہئے، گو وہ فاطی پر ہو یا زیادتی کرے۔ مگر کلیسا اور ریاست کو انہوں نے ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رکھا۔

سینٹ آگسٹن [۱] کی ”ملک الہی“ [۲] (۱۱۳ء) پہلی تصنیف ہے جس میں سیاسیات کے اندر عیسائی فلسفہ حیات کی ترجمانی کی گئی، اور یہ وہی سرچشمہ ہے جس سے قرون وسطیٰ کے فلسفی کئی صدیوں تک اپنے سیاسی نظریے اخذ کرتے رہے۔ سینٹ آگسٹن مذہبی دھما تھے، سیاسیات سے انہیں کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی، لیکن جب اے لے رک [۳] نے ”شہر لازوال“ کو فتح کر کے لوٹ لیا تو وہ لوگ جن میں عیسائی مذہب نے ہڈوز پختہ عقیدے کی صورت اختیار نہیں کی تھی اور وہ جو عیسائی نہیں ہوئے تھے اس تباہی کا الزام عیسائی مذہب پر رکھنے لگے۔ اس تصنیف میں سینٹ آگسٹن کا ایک مقصد یہ تھا کہ اپنے دین کی فضیلت ظاہر کریں اور دوسرا

St. Augustine—[۱]

De Civitate Dei—[۲]

Alaric—[۳]

یہ کہ جو سلطنت برپا ہو رہی تھی اس کی جگہ لہلہ کے لئے ایک ایسے نظام کا خاکہ پیش کریں جسے وہ زیادہ پابدار اور نوع انسانی کی بہبود کے لئے زیادہ کارآمد سمجھتے تھے۔ ان کا معیار وہی تھا جو مذہبی لوگوں کا عام طور سے ہوتا ہے، دنیاوی زندگی کی ان کی نظر میں کوئی وقعت نہیں تھی اور وہ ریاست جس کا تعلق صرف دنیاوی زندگی سے نہ ان کے خیال میں عزت اور احترام کی مستحق نہیں ہو سکتی تھی۔ بہت سے مسائل جن میں خالص سیاسی فلسفیوں کو عقل لڑانا پڑتی ہے ان کے لئے مذہب نے پہلے سے طے کر دیئے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ حاکم اور محکوم کا سوال حضرت آدم کے بہشت سے نکلے جانے کی وجہ سے پیدا ہوا، محکومیت اور وہ جبر اور ظلم جو حکومت کا لازمی جزو ہے، سب اسی اولین گناہ کی سزا ہیں اور ریاست کے وجود میں آنے کا سبب یہی یہی ہے کہ انسان نے خدا کے احکام سے رو گردانی کر کے شیطان کا کہا مانا۔ لیکن تقدیر الہی سے منہ نہیں - انسان کو دنیاوی زندگی ہر صورت سے بھگتنا ہے، اور وہ تمام مصیبتوں میں جیتتا رہے جو دنیاوی زندگی کے ساتھ لگی ہوتی ہیں، کیونکہ خدا کا ملشا یہی ہے۔ ان سب باتوں کو سمجھ کر ہمیں وہ ادارے قبول کر لینا چاہئے جنہیں انسانی سیرت اور سرشت کے عیب نے لازمی کر دیا ہے۔ ریاست بڑی حد تک "ڈاکروں کا راج" ہے، مگر اس سے سرکشی کرنا خدا کے ملشا کے خلاف ہے۔ غلامی میں بڑی ذلت ہے، لیکن اگر خدا کو منظور نہ ہوتا کہ بعض بندوں کو ذلیل کرے تو غلامی کی رسم قائم ہی نہ ہوتی۔ بادشاہ اور آقا کی اطاعت گزاری فرض ہے اور اس سے انکار کرنا احکام الہی کی خلاف ورزی ہے۔

سیاست انجینئر سے پہلے چند کلیہ سائنسی بزرگوں نے بادشاہ کو قانون اور آئین انصاف کا پابند ٹھہرایا تھا۔ چنانچہ سینیٹ ایمبروس [۱] کا مقولہ ہے کہ "انصاف اور عدل اندیشی ریاست کی قدر دیمانہ بنوں" یعنی بادشاہ کا طرز عمل رعایا کے ساتھ اس کے اچھے اور برے ہونے کا معیار ہے۔ لیکن حکومت کو ایک ایسا ادارہ قرار دے کر جسے خدا نے قائم کیا ہے پھر ایسی پابندیاں عائد کرنے میں تداخل واقع ہوتا تھا، اس لئے سینیٹ آکسٹن نے انصاف کو ریاست کے دائرے سے باہر رکھا۔ ریاست مختص انسان کی ہم آہنگ جماعت ہے اور اجتماعی زندگی کا سبب یہ ہے کہ ایک ساتھ رہنا

انسان کی فطرت کا تقاضا ہے - اس جماعت اور اس نظام سے جو ریاست کہلاتا ہے کسی قسم کی توقع نہ رکھنا چاہئے - اس سے برتر ایک جماعت اور ایک نظام ہے جو انسان کو اس کی سرکشی کی سزا دینے کے لئے نہیں قائم کیا گیا ہے ' بلکہ اس کی فلاح کے لئے ' اور اس سبب سے کہ حضرت عیسیٰ نے انسان کی نجات کا ذمہ لیا تھا - یہی ہے وہ "ملک الہی" وہ "فردوسی ریاست" جس کے وجود کا احساس پیدا کرنے اور یقین دلانے کی غرض سے سینٹ اگسٹن نے یہ کتاب لکھی - عدل اور انصاف اسی ریاست کے آئین ہیں ' دنیاوی ریاستوں میں جو انصاف کیا جاتا ہے ' جو قانون بنائے جاتے ہیں وہ اس کی محض ایک جھلک دکھاتے ہیں - اس ریاست کے قانون اور انصاف کے معیار اور عام دنیاوی ریاستوں کے عدل کو ایک ہی چیز نہ سمجھ لینا چاہئے - اس کا درجہ دنیاوی اصولوں اور اداروں سے برتر ہے - جب اس "ملک الہی" اس "فردوسی ریاست" کا معیار سیاسی نظام پر اثر ڈالتا ہے ' تبھی ریاست عدل کی طرف مائل ہوتی ہے ' اور محض "ڈاکٹوں کا راج" نہیں دھتی - سینٹ اگسٹن نے صاف صاف نہیں کہا ہے کہ "ملک الہی" سے مراد عیسائی کلیسا ہے نہ کلیسا کو انصاف کے اعلیٰ معیار کی بنا پر سیاسی معاملات میں دخل دینے کا حق دیا ہے - مگر وہ دھری حکومت کا نظریہ اور کلیسا کا دنیاوی ریاستوں پر فضیلت رکھنے کا دعویٰ جو پاپاؤں نے بعد کو پیش کیا انہیں خیالات کا نتیجہ تھا -

پاپا گےسےس [۱] نے اپنے خطوط میں دینی اور دنیاوی حکومت کو جدا اور اپنے اپنے دائرے میں خود مختار بتایا ہے ' کیونکہ دونوں کو اقتدار خدا کی طرف سے ملا ہے - نویں صدی میں بھی یہی عقیدہ رائج نظر آتا ہے - لوگوں کا یہ خیال تھا کہ اگر دونوں کے حقوق ادا کئے جائیں تو اس دھری حکومت میں ہم آہنگی قائم رکھنا دشوار نہ ہوگا - نویں اور دسویں صدیوں میں مقدس رومی شہنشاہ [۲] پاپاؤں کی سرپرستی اور

[۱] — Gelasius (۴۹۲—۴۹۶)

[۲] — ۸۰۰ء میں چارلز اعظم (شارلین) نے ایک سلطنت کی بنیاد ڈالی جو "مقدس رومی سلطنت" کے نام سے مشہور ہے - چارلز اعظم کے ماتحت زیادہ تر جرمن نسل کے لوگ تھے اور مقدس رومی سلطنت رفتہ رفتہ جرمن سلطنت ہو گئی ' لیکن چونکہ شہنشاہ منتخب ہوتا تھا اس لئے سرچھا یہی جانا تھا کہ شہنشاہ تمام بادشاہوں پر فضیلت رکھتا ہے - انتخاب کی رسم

کلیسا کی نگرانی کرتے رہے، کیونکہ دونوں کی حالت بہت فزک تھی۔ گیارہویں صدی میں سلطنت کی حالت کچھ بگڑ گئی، اور پاپاؤں نے کلیسا کی اصلاح کے سلسلے میں اپنے آپ کو شہنشاہوں کا مد مقابل پایا۔ کلیسا پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ اس میں ہر قسم کی بے علمو انپیاں ہوتی ہیں اور خود پایا اس کا اعتراف کرتے تھے، مگر وہ سمجھتے تھے کہ جب تک کلیسا کے اعلیٰ عہدہ دار بادشاہوں اور دربار کے اثر سے نہ نکالے جائیں کلیسا کو سدھارنے کی کوئی تدبیر کامیاب نہ ہو سکے گی۔ یہی بلحاظ اس جھگڑے کی جو ”حق تقرر کی نزاع“ [۳] کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی وجہ سے یورپ میں صدیوں تک تہلکہ مچا رہا اور اسی کی بدولت سیاسی مسائل پر بحث کی ابتدا ہوئی۔ کلیسا اور ریاست کے حامی دونوں اس پر متفق تھے کہ پوری عیسائی ملت ایک ریاست ہے، اور ملت کے اتحاد، اس کی وحدت میں سیاسی تفریق سے خلل نہ ڈالنا چاہئے۔ روم کی عالم گیر ریاست کی یاد ابھی تک تازہ تھی، عالم گیر ریاست کے سوا اور کوئی نظام صحیح نہیں سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح رومی سلطنت کا مرکز اور اس کی وحدت کی علامت شہنشاہ کی ذات تھی، ویسے ہی عیسائی ملت کا حاکم خدا سمجھا جاتا تھا، اور قرون وسطیٰ کے ہر فلسفی کا یہ ہذختہ عقیدہ تھا کہ خدا کی وحدت کی شان عیسائی ملت کے نظام میں بھی پیدا کرنا چاہئے۔ اس لئے سب یہ مانتے تھے کہ عیسائی ملت کا سردار صرف ایک شخص ہو سکتا ہے، سوال بس یہ تھا کہ وہ شخص شہنشاہ ہو یا پایا۔ اگر شہنشاہ سردار مانا جاتا تو اس کے معنی یہ تھے کہ کلیسا ریاست کا ماتحت ہے۔ اگر پایا کا مرتبہ سب سے بلند قرار پایا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ریاست کلیسا کا ایک شعبہ بن جاتی۔ ملت کی وحدت سے مراد یہ نہیں تھا کہ ریاست اور کلیسا بھی ایک دوسرے میں متحد ہو جائیں۔ یہ ایک مسئلہ

کے باوجود یہ عہدہ زیادہ تر خاندانی رہا۔ تیرہویں صدی سے انیسویں کے شروع تک آسٹریا کے ہابس برگ (Hapsburg) خاندان کے بادشاہ شہنشاہ کہلاتے رہے۔ ۱۸۰۶ء میں نپولین نے شہنشاہی کے منصب کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۸۷۰ء میں پروسیا کا بادشاہ ولیم اول جرمن قیصر منتخب ہوا، لیکن اس کی سلطنت کو مقدس جرمن سلطنت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

[۳]—Investiture Controversy۔ سوال یہ تھا کہ استغ کا تقرر بادشاہ کے اختیار

میں ہے یا پایا کے۔

بات تھی کہ پایا اور شہنشاہ دو جداگانہ اور بڑی حد تک خود مستعار قوتیں ہیں، مگر ساتھ ہی اس پر بہت زور دیا جاتا تھا کہ ان کی ہم آہنگی سے ملی وحدت قائم رہنا چاہئے۔

شروع میں کلیسا کے حامیوں کا پلہ بھاری تھا اور شہنشاہ کے طرف دار کلیسا پر الزام لگانے اور پایا کی ذات پر حملہ کرنے کے علاوہ اگر کچھ کہتے تھے تو بس اتنا کہ سلطنت کی وہی حیثیت ہے جو کلیسا کی ہے اور وحدت کا مجسمہ پایا نہیں بلکہ خدا کی ذات ہے۔ اس بحث کا فیصلہ آخر کار زمانے نے خود کر دیا، مگر اس وقت جب وحدت کا نصب العین ہی ترک کیا جا چکا تھا۔ قرون وسطیٰ کے فلسفے کا بہت بڑا حصہ وہی نظریے ہیں جو اس بحث کے سلسلے میں پیش کئے گئے۔ چونکہ یہ نظریے عمل میں آکر اتنے ہم آہنگ نہیں رہ سکتے تھے جتنے ذہن میں تھے، اس لئے سلطنت اور کلیسا میں فضیلت کا سوال پیدا ہوا۔ سیمنٹ اگسٹین نے کلیسا کو محض ایک جماعت تصور کیا تھا، اور ان کے ”ملک الہی“ کے باشندے نہ کسی نظم کے رشتے میں منسلک ہیں نہ معینہ مقاصد کے پابند ہیں۔ پایا گریگوری ہفتم [۱] جس نے دینی ریاست کی برتری کا سب سے پہلے اصولاً اور عملاً دعویٰ کیا ”ملک الہی“ اور کلیسا کو ایک ہی چیز سمجھنے میں مطلقاً تامل نہیں کرنا اور اس کے عقائد اس لحاظ سے اور بھی اہم اور پر معنی ہیں کہ وہ سیمنٹ اگسٹین کی طرح حق پرستی کے ذریعے سے حکومت کرنے کا قائل نہیں تھا، بلکہ حکومت کے ذریعے سے لوگوں کو حق پرست بنانا چاہتا تھا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ دنیاوی فرمانروائی بھی خدا کی دیں ہے، لیکن فرمانروا کا اصل کام عدل کرنا ہے، اور ان مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد دینا جو دین عیسوی کے پیش نظر ہیں۔ دنیاوی ریاستوں کا جو رویہ رہتا ہے، ان کے ہاتھوں جو مظالم ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بادشاہوں کو ہرگز اس کا حق نہیں ہے کہ وہ کلیسا کے سرداروں سے برابری کا حوصلہ کریں۔ صحیح معنوں میں کلیسا اور اس کے عہدہ دار بنی نوع انسان کے رہبر ہیں، اس لئے اصل اقتدار انہیں کا ہونا چاہئے۔ یہی خیالات گریگوری کے حامی مانے گولڈ [۲] نامی ایک پادری کے

(۱۰۸۰—۱۰۷۳) Gregory VII—[۱]

Manegold of Lautenbach—[۲]

ہیں جو اس نے اپنی ایک تصنیف میں پیش کیے ہیں - مانے گولڈ یہ مانتا ہے کہ سیاسی اقتدار خدا کی طرف سے عطا ہوتا ہے ' مگر براہ راست نہیں ' بلکہ قوم (یعنی رعایا) کے توسط سے - بادشاہی کا منصب بہت بلند اور لائق احترام ہے ' لیکن منصب اور صاحب منصب میں فرق کرنا چاہئے ' کیونکہ ہر وہ شخص جو بادشاہ کہلاتا ہے بادشاہی کا اہل نہیں ہوتا - سیلمن پیٹر کی ہدایت ہے کہ "خدا سے ڈرو" بادشاہ کی عزت کرو " اور اگر کوئی شخص واقعی بادشاہی کا اہل ہو تو اس کا ہر طرح سے احترام کرنا چاہئے - مگر بادشاہی کا مستحق وہی ہو سکتا ہے جو اپنے کل فرائض ادا کرے ' ہر ایک کی حفاظت کرے ' ہر ایک کو اُس کا حق دے - بادشاہ اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو رعایا پر بھی اطاعت گزاری لازمی نہیں رہتی -

جون سولزبری [۱] نے ظالم بادشاہ کو قتل کر دینا تک جائز قرار دیا ہے ' گو بادشاہت کے اوصاف بیان کرنے میں وہ مانے گولڈ سے کچھ کم مبالغہ نہیں کرتا - جون سولزبری کے وقت میں ارسطو کی "سیاسیات" کا مطالعہ ممکن ہو گیا تھا ' مگر جون پر مذہبیت کا جذبہ اتلا غالب تھا کہ وہ یونانی حکیم کے فلسفے سے کافی فائدہ حاصل نہیں کر سکا - اس نے ریاست کو ایک جسم سے تشبیہ دی ہے ' لیکن صرف یہ ظاہر کرنے کی غرض سے کہ کلیسا کی حیثیت وہی ہے جو انسان کے جسم میں دماغ کی - اس کے فلسفے میں سیاسی زندگی بذات خود کوئی قدر نہیں رکھتی ' سیاسی نظام کا کمال ریاست کے مختلف اجزا کے ربط اور ہم آہنگی میں ہے ' اور وہ بادشاہ جو انصاف کو اپنا مسلک بنا کر سیاسی نظام کو اس درجہ کمال تک پہنچا دے "دنیا میں خدا کی عظمت اور شان کا نمونہ ہے" - مگر بادشاہ کا رتبہ کتنا ہی بلند ہو ' کلیسا کا اس سے برتر ہے ' کیونکہ دراصل کلیسا ہی اُسے اقتدار عطا کرتا ہے ' اور کلیسا ہی کی سرپرستی اور رہبری میں وہ اپنے مشکل فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے - مانے گولڈ اور جون سولزبری دونوں اُس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ریاست کو کلیسا کے ماتحت ہونا چاہئے ' اور عہد کی وحدت کا مظہر شہنشاہ یا کوئی بادشاہ نہیں ہو سکتا -

سیلمن قومس ایکوی نیس [۲] کی تصانیف میں یونان کے

[۱] John of Salisbury—(۱۱۱۵—۱۱۸۰)

[۲] St. Thomas Aquinas—(۱۲۲۷—۱۲۷۳)

سیاسی فلسفے کا اثر بہت زیادہ نظر آتا ہے۔ وہ پہلے عیسائی عالم ہیں جو ریاست اور حکومت کو منحصر اولین گناہ کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ آدمی کو انسان بنانے کا ذریعہ۔ انسان کو صحت کی حاجت ہوتی ہے، وہ ایک ”حیوان سیاسی“ ہے، اور ریاست ایک مصنوعی نظام نہیں بلکہ ان اداروں میں سے ہے جو انسان کی جبلتی خواہشیں اور روحانی ضروریات پوری کرتے ہیں۔ اس طرح سہلٹ ٹامس نے اس عقیدے کو رد کر دیا جو رواقیوں کے زمانے سے چلا آرہا تھا اور جسے کلیسائی بزرگ اپنی تعلیم میں بہت اچھی طرح اور آسانی سے کھپا سکتے تھے کہ سیاسی ادارے معصومیت کی حالت سے تزلزل کرنے کے بعد قائم ہوئے۔ ملکیت کا حق بھی سہلٹ ٹامس کے نزدیک ”فطرت“ کے خلاف انسانی قانون کا قائم کیا ہوا نہیں بلکہ جیسا کہ سہلٹ اگسٹن اور دوسرے بزرگوں کا خیال تھا، انسان کی عقل پر مبنی ہے اور جمہور کے اتفاق رائے کا نتیجہ، کیونکہ انسان کو ہمیشہ اسی میں اپنا فائدہ نظر آیا۔ سہلٹ ٹومس نے ریاست، ملکیت اور غلامی کی رسم پر بحث کرتے ہوئے ارسطو اور عیسائی بزرگوں کے فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، مگر یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ”فطرت“ کی اصطلاح کو جو معنی وہ پہناتے ہیں وہ بالکل جداگانہ ہیں۔ عیسائی بزرگوں نے رومی رواقیوں اور قانون دانوں کی تقلید میں اسے کمال کی حالت فرض کیا تھا، اور اس سے اپنے زمانے کے سیاسی اداروں کا مقابلہ کرتے تھے۔ سہلٹ ٹومس نے اسے یونانی رواقیوں کی طرح منحصر ایک معیار کے طور پر رکھا ہے، جس سے ان اداروں اور رسموں وغیرہ کو درست کیا جاسکتا ہے جو عقل سلیم کے صریحاً خلاف معلوم ہوں۔ اس نقطہ نظر نے سہلٹ ٹومس کی سیاسیات کو دیہیات کی بھیجا دخل اندازی سے محفوظ رکھا، اور وہ فطرتی (یعنی انسانی) عقل کے اعلیٰ قائل ہو گئے کہ غیر مذہب والے حکمرانوں کی ریاستوں کو بھی احترام کا مستحق قرار دیا، اور ان عیسائیوں پر جو ان کی رعایا ہوں ان کی فرماں برداری لازم کر دی، بدشرطیکہ پایا انہیں اس کے خلاف حکم نہ دے۔

ریاست کے آغاز کی طرح اس کے مقصد کے مسئلے کو طے کرنے میں بھی سہلٹ ٹومس نے عیسائی عالموں سے زیادہ ارسطو کی تقلید کی ہے۔ ریاست منحصر ایسی جماعت نہیں ہے جو کہ لوگوں کو ایک دوسرے کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے قائم ہوتی ہے اور نہ حاکم اور رھنما کا فرض صرف اتنا

ہے کہ وہ داندہسی کا انتظام کرے۔ ریاست کے قائم ہونے کا سبب نیک اور آسودہ زندگی کی املگ ہے، اور ریاست کا سب سے اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی اخلاقی اور روحانی ضرورتیں پوری کرے۔ ارسطو کا بھی یہی خیال تھا۔ سینیٹ تومس نے اس میں یہ اضافہ کر دیا ہے کہ انسان کا مقصد نیک زندگی کے علاوہ روحانی نجات بھی رکھا ہے، اور اس بنا پر انہوں نے سیاسی حاکموں کے علاوہ مذہبی رہبروں کا ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے چلیوں اخلاقی اور روحانی معاملات میں کامل اقتدار حاصل ہونا چاہیے۔ اس لئے، گو وہ بادشاہ کو قانون کے ماتحت نہیں سمجھتے، اس لحاظ سے کہ بادشاہ سے برتر کوئی ایسی قانونی قوت نہیں ہو سکتی جو اسے قانون کی پیروی نہ کرنے کی سزا دے سکے، تاہم قانون پر عمل کرنا ان کے نزدیک بادشاہ کا فرض ہے، اور صحیح معنوں میں بادشاہ وہی ہوتا ہے جو سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا لحاظ رکھے۔ ارسطو ہی کی تقلید میں سینیٹ تومس نے حکومت کی چھ قسمیں بتائی ہیں، بادشاہی، مطلق العنان بادشاہی، اشرافیہ، چلندہری حکومت، دستوری جمہوریت اور خالص جمہوریت، لیکن وہ دستوری بادشاہی کو اور تمام قسموں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اچھی حکومت کے الئے یہ شرط ہے کہ اس میں ان سب طریقوں کا کچھ نہ کچھ رنگ ہو، کیونکہ اس صورت میں دستوری نظام سب کو عزیز ہوتا ہے، اور سب اسے قائم رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ حکومت کا سب سے اعلیٰ افسر ایسے بادشاہ کو ہونا چاہئے جو اپنے اوصاف کی بنا پر سب سے ممتاز ہو، دستوری بادشاہی میں حکومت کے تمام طریقوں کے بہترین عنصر شامل ہو جائیں گے۔ عوام کو حاکموں کے انتخاب کا حق ہوگا، جو جمہوریت کی سب سے نمایاں صفت ہے، جو لوگ منتخب ہوں گے وہ اپنے اوصاف کی وجہ سے ہوں گے، اور بہترین لوگوں کی حکومت اشرافیہ کی خاص شان ہے۔ حکام کی جماعت میں جو خاموشیاں ہوں گی وہ بادشاہ کی ذات اور اس کی سیاسی قابلیت سے دور ہو جائیں گی۔ چونکہ بادشاہ کا مرتبہ اس قدر اعلیٰ تصور کیا گیا ہے اس لئے سینیٹ تومس بادشاہی کا مہرورفی کے بجائے انتخابی ہرنا تجویز کرتے ہیں۔

طارز حکومت کے بعد سب سے اہم مسئلہ قانون کی مائیت اور سیاسی حیثیت کا ہے۔ قرون وسطیٰ کے قانون کے دو بڑے ماخذ تھے، رومی مجموعہ قانون اور جرمن نسلوں کا رسم و رواج اور روایات اور ان دونوں کے رو سے بادشاہ کو جو

وجہ دیا گیا تھا اُس میں بہت اختلاف تھا - آگے چل کر اس پر لمبی چوڑی بحثیں ہوئیں ، لیکن سینیٹ تومس کے زمانے تک یہ بحث نہیں چھڑی تھی ، گو فلسفیوں کی عام رائے یہ تھی کہ بادشاہ کو قانون کی پابندی کرنا چاہئے ، اور رومی مجموعہ قانون کے ان جملوں کی طرح طرح سے تشریحیں کی جانی تھیں جن میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ بادشاہ کی مرضی قانون کا حکم رکھتی ہے اور بادشاہ قانونی پابندیوں سے بالکل آزاد ہے [۱] - سینیٹ تومس نے قانون کے نفاذ کی دو نوعیتیں بتائی ہیں ، چہری اور ہدایتی - جس حد تک قانون چہری ہوتا ہے ، بادشاہ اس کے ماتحت نہیں ، کیونکہ قانون کو جبر کی قوت اس کی ذات سے حاصل ہوتی ہے - لیکن جہاں قانون ہدایتی ہو بادشاہ اس کا اتنا ہی پابند ہے جتنی اس کی رعایا ، بلکہ اس سے بھی زیادہ ، کہیں کہ اس کی ذمہ داری بھی زیادہ ہے ، اور اس کا قانون کی خلاف ورزی کرنا ریاست اور سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد سے رو گردانی کرنا ہے - لیکن یہ صرف قانون کی ایک قسم سے متعلق ہے ، اور سینیٹ تومس کے نزدیک قانون کی چار قسمیں ہوتی ہیں ، 'سرمدی' ، 'فطری' ، 'مذہبی' اور 'موضوعہ' - سرمدی قانون خود خدا کی ذات ہے ، جو کل کائنات کی اصل ہے ، اور جس پر ہر شے کے وجود کا انحصار ہے - فطری قانون وہ ہے جو انسان کی عقل سرمدی قانون کی بنا پر بناتی ہے - مذہبی قانون ان باتوں کے متعلق ہوتا ہے جن میں انسان کی عقل کام نہیں دیتی ، جن کا تعلق ان کے باطن سے ہے اور جو دنیوی قانون کے دائرے کے باہر ہیں - موضوعہ قانون وہ ہے جو انسان اپنی زندگی کے نظام کے لئے عقل ، تجربہ اور روایات کی بنا پر مرتب کرتا ہے - موضوعہ قانون کی دو قسمیں ہیں ، قانون اقوام اور مدنی قانون - اس طریق کی کوئی خاص علمی اہمیت نہیں ، لیکن قرون وسطے میں قانون کے متعلق جو نظریے تھے وہ اس میں یکجا کردئے گئے ہیں - سینیٹ تومس نے انسانی کار و بار میں عقل سلیم کو جو مرتبہ دیا ہے اور دنیوی زندگی کو جس طرح اس ذلت سے محفوظ رکھا ہے جو قرون وسطے کی مذہبیت کے ہاتھوں اُسے نصیب ہوئی تھی وہ بہت قابل قدر ہے ، اور یونانی ذہنیت کے اس خاص اثر کی

[۱] — Princeps legibus solutus est ، یعنی بادشاہ قانون کا پابند نہیں ہوتا ، اور

Quod principi placuit legis habet vigorem ، یعنی بادشاہ کو جو بات منظور ہو وہ

قانون کا حکم رکھتی ہے -

پہلی مثال ہے جس نے انسان اور انسانی زندگی کو کلیسا اور دہانیت کے پندجے سے چھڑایا اور انسانیت کو اس کے پورے حقیقہ دلیہ کی کوشش کی ۔ لیکن سیلٹ تومس کے خیالات پر ان کے ماحول کا بھی بہت اثر تھا ۔ سیاسی زندگی کو وہ گناہ آدم کی سزا تو نہیں بتاتے ، مگر یہ کہتے ہیں کہ اسے مذہبی زندگی کے رنگ میں رنگا ہوا اور تمام روحانی معاملات میں مذہبی رہنماؤں کے بالکل ماتحت ہونا چاہئے ، کیوں کہ وہ فلاح جو انسان کا اصل مقصد ہوئی ہے اور ہونا چاہئے کلیسا کے بغیر ناممکن ہے ۔ بادشاہ کے سیاسی اختیارات کچھ بھی ہوں ، اگر پایا اسے ملت سے خارج کر دے تو وہ خود بشعوب معزول ہو جاتا ہے ، اور کسی کو اس کی فرماں برداری نہ کرنا چاہئے ۔ پایا کا دخل دلیہ اور رعایا کو اطاعت سے انکار کرنے کا حق اس صورت میں ہوتا ہے جب بادشاہ آئین انصاف کی خلاف ورزی کرے ، یا اس کے قانون اور احکام موصوعہ قانون کی حد سے گذر جائیں ۔ ظاہر ہے یہ نظریہ پایا اور شہنشاہ کے درمیان صلح قائم رکھنے کی کوئی صورت نہیں پیش کرتا اور دراصل پایاؤں کو وہ تمام اختیارات دے دیتا ہے جن کا وہ اس زمانے میں دعویٰ کر رہے تھے ۔ سیلٹ تومس اس حقیقت سے ایک حد تک آگاہ تھے کہ ریاست ایک ایسا ادارہ اور ایسا تصور ہے جس کی نشو و نما بتدریج ہوتی ہے اور ریاستوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں ان کی تاریخ کا یہی خیال رکھنا چاہئے ، مگر اس کے باوجود انہوں نے اپنا نصب العین اسی وحدت کو بنایا جس کا قرون وسطیٰ کی ذلت کا تقاضا کرتی تھی ۔ ان کے نزدیک سیاسی زندگی اور سیاسی اصولوں کا اصل مقصد وہ اوصاف پیدا کرنا ہے جو انسان کو راہ راست پر رکھیں اور اس کی فلاح کا ایک ذریعہ بنیں ، اور اسی طرح وہ ریاست کو ایک ادارہ سمجھتے ہیں جو ایک بدتر ادارے کو مستحکم کرنے اور قائم رکھنے میں مدد دیتا ہے ۔ ریاست ایک جسم نامی ہے مگر ایک وسیع تر جسم کا عضو ، خودرو ہے مگر ایک بوے باغ کا درخت ۔

سیلٹ تومس کے شاکر ای جی جی اس کولونڈا [۱] کا بھی تریباً یہی رنگ ہے ۔ اپنی پہلی تصنیف میں جو اس نے ۱۲۸۵ سے لکھی ، شاہ فرانس کی ملازمت کے زمانے میں لکھی وہ بادشاہی کا کٹر حامی معلوم ہوتا ہے ، اور قرون وسطیٰ کے عام رجحان کے خلاف اس نے بادشاہ کے اقتدار پر

کسی قسم کی پابندیاں مائد نہیں تھیں۔ اس کا اصل مقصد جائیداد داروں کے سیاسی دعوؤں کو رد کرنا تھا، اس وجہ سے وہ بادشاہی کا کلیسا سے مقابلہ نہیں کرتا اور اپنے نظریوں کی سلسلہ دینے کا بھی زیادہ خیال نہیں رکھتا۔ کلیسا کے بعض بزرگوں نے شروع شروع میں یہ تعلیم دی تھی کہ بادشاہوں کی اطاعت ہر صورت میں کرنا چاہئے، خواہ وہ اچھے ہوں یا برے، لیکن کولوندا ان بزرگوں کا حوالہ نہیں دیتا۔ سولہویں اور سترہویں صدیوں میں بادشاہی کے حامیوں نے اس کا دعویٰ کیا کہ بادشاہ کو حکومت کا حق خدا کی طرف سے ملتا ہے، مگر کولوندا کے یہاں کسی ایسے حق کا بھی ذکر نہیں ہے۔ وہ ارسطو کی سیاسیات سے واقف تھا اور ارسطو نے مخلوط حکومت کو اور طریقوں پر جس وجہ سے ترجیح دی اسے بھی بیان کرتا ہے، پھر بھی وہ اسی حکومت کو بہترین قرار دیتا ہے جس میں بادشاہ کی مرضی قانون کا درجہ رکھتی ہو۔ وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ حکومت کا منشا رہایا کی بہبود ہے، لیکن اس کا عقیدہ تھا کہ یہ فرض صرف خود مختار بادشاہ پوری کر سکتا ہے۔ قرون وسطے میں ایسے خیالات شاذ و نادر نظر آتے تھے اور انہیں ان اصولوں کی طرح جو اس زمانے میں فرانسیسی بادشاہوں کے عمل کے محرک تھے سولہویں اور سترہویں صدی کی خود مختار بادشاہی اور اس کے سیاسی فلسفے کا پھر بھی خیمہ سمجھنا چاہئے۔ اپنی دوسری کتاب میں جو اس کے کوئی بیس سال بعد لکھی گئی، کولوندا نے اپنا رنگ بالکل بدل دیا، اور کلیسا کا ویسا ہی انتہا پسند حامی بن گیا جیسے پہلے بادشاہی کا تھا۔ دوسری تصنیف کی سیاسی وقعت بہت کم ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر مذہبی بحث ہے، مگر اس کی دلیلیں ویسی ہی بے باکانہ اور اس کے نتیجے ویسے ہی حیرت انگیز ہیں جیسے پہلی کے۔ کولوندا دنیاوی ریاستوں کو کلیسا کے مانتہت قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بادشاہوں کے تاج و تخت اور سرمایہ داروں کی تمام ملکیت کو کلیسا کی دین بتاتا ہے۔ کلیسا کے حقوق کو کسی نے اتنی وسعت اور ہمہ گیری نہیں بخشی جتنی اس نے۔

جب تک پاپاؤں کا شہنشاہوں سے مقابلہ رہا تب تک اصول اور عمل دونوں طرح یکثیت مجموعی پاپاؤں کی چیت رہی۔ لیکن جب تیرہویں صدی کے آخر میں فرانس کی ریاست کا اقتدار بڑھا اور اس کے ساتھ ہی

فرانسیسیوں میں قومیت کا جذبہ بھی کسی قدر بیدار ہوا تو پاپاؤں کا ہلکا ہلکا ہونگہا، کیونکہ ان میں قوموں سے مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی۔ اس وقت تک وہ لوگ جو شہنشاہوں کی حمایت کرتے تھے، زیادہ تر یہی کہتے تھے کہ کلیسا کو دنیاوی معاملات میں دخل نہ دینا چاہئے۔ اور اپنی رائے کے ثبوت میں ان کلیسائی بزرگوں کے نظریے پیش کرتے تھے جنہوں نے دنیاوی معاملات میں ریاستوں کی خود مختاری اور آزادی تسلیم کی تھی، اور ان کی اطاعت کی تلقین کی تھی۔ لیکن جب قومیت کا جذبہ پاپاؤں کی مخالفت کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا تو پاپاؤں کے دعویٰ زیادہ سختی سے رد کئے جانے لگے، اور فوراً ہی یہ ظاہر ہو گیا کہ ان دعوؤں کی بلدا در اصل بہت کمزور ہے۔

پاپا ہونی فیس ہشتم [۱] نے ۱۳۰۰ء میں فتویٰ اعلان کیا کہ ”میں قیصر بھی ہوں، پاپا بھی ہوں“ اور اس اعلان سے گویا دنیاوی اقتدار کا دعویٰ جو گیارہویں صدی سے کیا جا رہا تھا اُنکھا کو پہنچ گیا۔ لیکن ۱۳۰۵ء ہی میں فرانس کے بادشاہ فیلیپ چہارم [۲] نے ایک امہدوار کو جو اس کے اثر میں تھا پاپا منتخب کرالیا، اور اسے اوی یوں [۳] میں دھلے پر مجبور کیا، جس کی وجہ سے پاپائی کی آبرو خاک میں مل گئی اور اس کی طرف سے کوئی اندیشہ نہیں رہا۔ اسی زمانے میں جون بیرسی [۴] نے اپنی تصنیف شائع کی۔ وہ مذہب اور کلیسا کا مخالف نہیں تھا، اور اس کی اصل کوشش یہ تھی کہ ریاست اور کلیسا کے تعلقات کی تشکیل اس طرح کی جائے کہ دونوں اپنا اپنا کام بہترین طور پر انجام دے سکیں۔ وہ اسے تسلیم کرنے پر تیار ہے کہ پادری کا رتبہ بادشاہ سے برتر ہے، مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ بادشاہ اس کے ماتحت ہوتا ہے، اور نہ یہ کہ بادشاہ کا اقتدار پادری کا دیا ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر پاپا کو اس کا اختیار دیدیا جائے کہ کسی ریاست کے قانون کو منسوخ کر دے یا کوئی اپنا وضع کیا ہوا قانون وہاں جاری کر دے تو اس سے سیاسی نظام درہم برہم ہو جائے گا، اور ریاست کے دستور

Boniface VIII—[1]

Philip IV—[2]

Avignon—[3]

John of Paris—[4]

کی کوئی وقعت نہیں رہ جائے گی۔ کلیسا کو اس طرح سیاسی زندگی میں ابتدائی قائلیہ کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اگر کلیسا خدا کے حکم سے قائم ہوا ہے تو ریاست بھی ایک ربانی ادارہ ہے۔ ریاست کا اثر صرف دنیاوی معاملات تک محدود نہیں ہے، اور ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ سیاسی زندگی کا مقصد شہریوں کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما ہے۔ پاپا کا خدائی فوجدار بن کر یہ دھمکی دینا کہ میرے دعوے تسلیم نہ کئے گئے تو میں بادشاہ کو عیسائی ملت سے خارج کردوں گا محض سہلہ زوری ہے، کیونکہ مذہب کے رو سے پاپا کو یہ اختیار حاصل نہیں، اور جب تک عیسائی ملت، جو پاپا سے برتر ہے، اس پر رضامند نہ ہو، اُسے یہ اختیار حاصل ہو بھی نہیں سکتا۔ جہاں تک اندرونی نظام کا تعلق ہے، جون پورسی بادشاہی کا کچھ زیادہ حامی نہیں۔ اسے ارسطو کے نظریے سے اتفاق ہے کہ ریاست کوئی بلائی ہوئی چیز نہیں، بلکہ ایک فطری ادارہ ہے، جیسے خاندان، اور جس شخص کا یہ عقیدہ ہو وہ خود مختار اور بے قید بادشاہی کا قائل نہیں ہو سکتا۔ بادشاہی کے اختیارات جون پورسی کے نزدیک شہریوں کے دئے ہوئے ہیں، خواہ وہ کسی فرد کو دئے گئے ہوں یا کسی خاندان کو۔ شاہی حکومت قاعدے قانون اور عقل کے مطابق دو قسم کی ہو سکتی ہے، ایک وہ جہاں بادشاہ اپنے وضع کئے ہوئے قانون کے مطابق حکومت کرے، دوسری وہ جس میں بادشاہ افسر اعلیٰ ہو مگر شہری خود قانون وضع کریں۔ وہ خود اسی محدود بادشاہی کو پسند کرتا ہے۔ سہلہ قومیں کی طرح اس کے خیال میں بھی بہترین دستور وہی ہے جو ریاست کے ہر طبقے کو حکومت میں شریک ہونے کا موقع دے، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب دستور میں بادشاہی، اشرافیہ اور جمہوریت کی صحیح آمیزش ہو۔

جون پورسی کا ہم قوم پی آر دوبوا [۱] کلیسا کی مخالفت میں اس سے بہت آگے بڑھ گیا اور اس نے بہت سی ایسی تجویزیں پیش کیں جو اس زمانے کے لحاظ سے بہت بے باکانہ اور انتہا پسندانہ تھیں، مگر ان پر آگے چل کر عمل بھی کیا گیا، اس وجہ سے ہم انہیں محض لفاظی نہیں کہہ سکتے۔ دوبوا رومی قانون کے اثر میں ڈوبا ہوا تھا اور اس نے اپنے تمام سیاسی اصول اسی سے اخذ کئے۔ رومی قانون ریاست کے اندر کسی ایسے ادارے کی ہستی

جائز نہیں سمجھتا جو سراسر ریاست کے ماتحت نہ ہو، نہ کوئی ایسے حقوق تسلیم کرتا ہے جو بادشاہ کے اختیارات کو محدود کریں۔ اور گو رومی قانون کے وضع کئے جانے کے وقت حالات بالکل مختلف تھے لیکن اس کے مطالعے نے لوگوں کو خواہ مخواہ بادشاہی (یعنی ریاست) کا حامی اور تمام اداروں کا مخالف بنادیا جو قرون وسطے کے سیاسی فلسفے کے مظاہر تھے۔ دوہوا کے زمانے میں یہ مخالفت ابھی نئی نئی شروع ہوئی تھی اور اس نے بہت سی دلیلوں سے کل نتائج جو نکالے جا سکتے تھے نہیں نکالے۔ کلیسا کے بعض اختیارات اور حقوق ریاست کے نظام عدالت میں مداخلت ہوتے تھے، اس لئے دوہوا نے یہ تجویز کیا کہ یہ اختیارات سب چھین لئے جائیں۔ کلیسا چونکہ مطلقاً ریاست کے ماتحت نہیں اس لئے اسے کوئی حق نہیں کہ ریاست کی زمینوں کو اپنی ملکیت بنائے۔ مذہبی عقائد اور روحانی مقاصد کا مقتضا بھی یہی ہے کہ وہ اپنی ساری زمینیں ریاست کے حوالے کر دے اور اپنے واسطے گزارہ مقرر کرالے۔ ان تجویزوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوہوا میں وہ مذہبیت نہیں تھی جو اس دور کے باقی سیاسی فلسفیوں میں نظر آتی ہے۔ لیکن محض دنیاوی نقطۂ نظر رکھنے کے باوجود وہ حکومت کی تمام خرابیوں اور بے عنوانیوں پر بہت سختی سے اعتراض کرتا ہے، عدالتوں کو سدھارنے اور قانون کو زیادہ واضح کرنے کا مشورہ دیتا ہے؛ تعلیم کی اہمیت سے بھی وہ غافل نہیں، اگرچہ جو نصاب وہ تجویز کرتا ہے بالکل مہمل ہے؛ عورتوں کو حقوق دینے میں وہ افلاطون سے کچھ کم فیاض نہیں اور بین الاقوامی معاملات طے کرنے کے لئے اس نے عدالت قائم کرنے کی صلاح دی ہے جو انتہائی روشن خیالی اور دور اندیشی کی دلیل ہے۔ دوہوا کو فلسفے سے زیادہ قانون میں دخل تھا، پھر بھی اس کے ذہن کی بلند پروازی حیرت انگیز ہے۔

جون پیرسی اور دوہوا ان مصلفوں میں سے تھے جو پاپاؤں کی شہنشاہی کے مقابلے میں خود مختار قوموں کے علمبردار تھے۔ شاعر دانچے [۱] نے اپنی کتاب ”بادشاہی“ (۱۱۳۱) بھی دراصل قومیت کے جدت سے متاثر ہو کر لکھی اور اس کا حوصلہ بھی شہنشاہی قائم کرانے کا تھا۔ پاپا اور شہنشاہ کے وہ جھگڑے جنہوں نے یورپ کی سیاسی دنیا میں طوفان برپا کر دیا تھا اس کے وسطی شہر فلورنس [۲] میں بھی خانہ جنگیوں کا اور ابتری کا باعث

[۱]—Dante Alighieri (۱۲۶۵—۱۳۲۱)

[۲]—Florence

ہوئے ، اور دانتے کو صلح اور امن کی اس کے سوا اور کوئی صورت نظر نہ آئی کہ پایا اپنے تمام سیاسی حوصلوں کو بھول جائے اور کلیسا اپنی تمام املاک سے دست بردار ہو کر نصیحت اور روحانی رہنمائی کو اپنا واحد مقصد اور شغل قرار دے ۔ اس طرح دانتے نے نہ صرف اُس دور کی کردیا جس کی بنا سیمٹ اگستین اور کلیسائی بزرگوں کی تعلیم نے ڈالی تھی بلکہ پایا کے بجائے شہنشاہ کی ذات اور اس کے اقتدار کو سیاسی وحدت کا نقطہ قرار دیا ، اور ایک ایسی شہنشاہی کا نصب العین پیش کیا جو سیاسی اتحاد قائم کرنے کے علاوہ ان آرزوں کو جو سیاسی زندگی میں مضمر ہوتی ہیں نمود کا موقع دے ۔ اس کے لئے ایک ایسا سیاسی نظام ناگزیر تھا جو کل انسانوں کو ایک قوم اور ساری دنیا کو ایک ریاست بنادے ، کیونکہ سیاسی اتحاد کے بغیر امن کی امید رکھنا لغو ہے ، اور امن نہ ہوا تو انسانی زندگی لڑائی جھگڑے اور فساد کی ایک دردناک داستان ہو کر رہ جائے گی ۔ اس طرح دانتے اس نتیجے پر پہنچا کہ صرف عالم گیر شہنشاہی نوع انسانی کی فلاح کا ذریعہ ہوسکتی ہے ۔ مگر سوال یہ تھا کہ اسے قائم کرنے کا حوصلہ کون کرے ۔ دانتے نے تاریخ سے یہ سبق سیکھا تھا کہ رومی قوم میں اس کی سب سے زیادہ اہلیت ہے اور اس کی شہادت اُسے اس قوم کے اثر کی ہزارہا مثالوں سے اور اس کی بلند اقبالی کی غیبی علامتوں سے ملی تھی ۔ رومی شہنشاہی اپنی صبر کی مدت ختم کرکے دنیا سے رخصت ہوگئی تھی ، مگر دانتے کا یہ خیال تھا کہ رومی قوم کے وارثوں کو ہمت کرکے اپنا ورثہ حاصل کرنا چاہئے ، ناکہ وہ پھر دنیا کے لئے وہ تمام نعمتیں فراہم کر سکیں جو رومی شہنشاہی کے زمانے میں اسے میسر تھیں ۔ لیکن یہ محض ایک خواب تھا ۔ دانتے کی قومیت اس قسم کی تھی جو اس وقت فرانس اور انگلستان میں پیدا ہو رہی تھی ، مگر ہم اس کا رشتہ اطالیہ کی ریاست کے مستقبل سے نہیں جوڑ سکتے ۔ اس کا تعلق اگلے سے زیادہ پچھلے زمانے سے ہے ۔ وہ ایک بجھتے ہوئے شعلے کی آخری بھڑک ہے ، ” ایک مردہ نصب العین کی لوح مزار “ ۔

دانتے وحدت کا آخری شیدائی تھا ۔ اوکھیم [۱] اور مارسلی او [۲] جن کی تصانیف ” بادشاہی “ کے چند سال بعد ہی شائع ہوئیں نہ

[۱] Ockham (۱۳۸۰-۱۳۴۷)

[۲] Marsiglio (۱۲۷۰-۱۳۴۰)

شہنشاہیت کے قدردان تھے نہ وحدت ملی کے۔ اوک ہیڈم کو مخصوص سیاسی اداروں سے سروکار نہیں، مگر مارسی لی او کے تذہل میں ریاست اور سیاسی زندگی نے ایک نئی شان اختیار کی۔ اس نے پایا کے خلاف شہنشاہ لوئی چہارم [۱] کی حمایت میں قلم اٹھایا۔ مگر وہ دراصل شہنشاہی کا حامی نہیں بلکہ پہلا شخص ہے جس نے خود مختار قومی ریاست کا خواب دیکھا۔ وہ اپنے ماحول سے انڈا متاثر نہیں تھا کہ اصولوں کو واقعات کا پایلد کر دے اور وہ قرون وسطیٰ کا پہلا فلسفی ہے جس کے ذہن کو ہم آزاد کہہ سکتے ہیں۔ اپنی مشہور تصنیف ”معاذ امن“ میں اس نے ثابت کر دیا کہ وہ اقتدار اور مرتبہ جس کا پایا دعویٰ کرتے تھے انہیں نہ حضرت عیسیٰ نے عطا کیا ہے نہ رومی کلیسا کے بانی سینٹ پیٹر [۲] نے اور ان کے دعووں کو عیسائی مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔ روم مذہبی مرکز اس طرح ہو گیا کہ دوسرے مقاموں کے لوگ رومی استغ کے پاس صلاح اور مشورے کے لئے جایا کرتے تھے۔ بیشک ایک ایسے دیلی مرکز کی ضرورت ہے، مگر اسے قائم رکھنے کے لئے کلیسا کو سیاسی اقتدار درکار نہیں اور اسے سیاسی اختیارات رکھنے کا دعویٰ نہ کرنا چاہئے۔ اصل ادارہ، جس پر انسانی زندگی کا دارومدار ہوتا ہے، کلیسا نہیں بلکہ ریاست ہے۔ انسان کی فلاح ریاست کے مقاصد میں سے ہے، اس لئے ریاست میں کلیسا کی اور مذہبی دھماؤں کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ضرورت معماروں اور دستکاروں کی بھی ہوتی ہے، اور جیسے وہ ریاست کے ماتحت ہوتے ہیں ویسے ہی پادریوں کو بھی ہونا چاہئے۔ بجائے اس کے کہ کلیسا اور ریاست کی برابری کا دعویٰ کیا جائے، کلیسا کو ریاست کا ایک متحکمہ سمجھنا چاہئے اور باقی انتظامی معاملات کی طرح کلیسا کے نظام کو بھی ریاست کے سپرد کر دینا چاہئے۔ کلیسا کو اتنا بھی اختیار نہ ہونا چاہئے کہ جو لوگ عقیدے میں اس سے اختلاف رکھتے ہوں انہیں سزا دے، کیونکہ عقیدہ قانون نہیں ہوتا، اور اسے جبراً تسلیم کرانا مذہب کے رو سے ہرگز جائز نہیں۔ ہاں اگر ریاست کسی کے خیالات کو مضر یا فائدہ انگیز پائے تو وہ اس شخص کے خلاف مناسب کارروائی کر سکتی ہے۔ اس قسم کی ریاست جیسی مارسی لی او نے تصور کی ہے اپنے آپ کو کسی برتر نظام میں محو نہیں کر سکتی اور اس کا وجود میں آنا گویا

Louis IV—[۱]

St. Peter—[۲]

وحدت کے خیال کا لوگوں کے ذہن سے محو ہو جاتا ہے - وحدت کا تصور ہی اصل سبب تھا جس کی وجہ سے شہنشاہ اور پاپا کے درمیان برتری کی بحث چھڑی، اور یہی تصور ہے جو اس بحث کو کسی قدر دلچسپ اور نتیجہ خیز بنا دیتا ہے - چودھویں صدی کے شروع تک ملکی اتحاد کا عقیدہ کمزور پڑ گیا، اور اس کے بعد سے لوگوں کی توجہ اور مسائل کی طرف منتقل ہو گئی -

تیسرا باب

بادشاہ اور رعایا

(۱)

قرون وسطے میں تعلیم بڑی حد تک کلیسا کے ہاتھ میں تھی اور مٹھ بھی دھیری بھی وہی کرتا تھا۔ سیاسیات کے چتلمے نظریے قرون وسطے میں رائج ہوئے ان کا آغاز کلیسا سے ہوا، اور کلیسا کے حامیوں نے انھیں سب سے پہلے اپنی دلیلوں کے ثبوت میں پیش کیا۔ سیاسی وحدت کے تصور نے کلیسا کے ذریعے سے رواج پایا، پھر محدود بادشاہی اور آخر میں غیر محدود فرمان روائی کے نظریے نے۔ جب تک کہ بادشاہوں کی طاقت کم تھی اور سیاسی زندگی نے ایسی شکل اختیار نہیں کی تھی کہ تمام معاشرتی معاملات اس کی تحت میں آسکیں تب تک کلیسا ہی یورپی قوموں کا سب سے ممتاز اور جامع ادارہ تھا اور لوگوں کی توجہ بھی زیادہ تر اسی کی طرف تھی۔ سیاسی وحدت کا تصور جب دھندلا پڑ گیا تو محدود بادشاہی کا نظریہ پایا کے اقتدار کو گھٹانے اور کلیسا کو سدھارنے کے لئے استعمال کیا گیا، اور اسی کے ساتھ کلیسا کے نظام کو مہمت کی رائے کے اثر میں لانے کے لئے یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ اصل فرمان روا افسر اعلیٰ نہیں ہوتا بلکہ خود قوم ہوتی ہے۔ قومی فرمان روائی کے خلاف پاپاؤں اور ان کے حامیوں نے پایا کے اختیارات کو غیر محدود ثابت کرنا چاہا، اور ان کی دیکھا دیکھی بادشاہوں نے بھی اپنے حقوق کا دائرہ اس قدر وسیع کرنا چاہا کہ غیر محدود فرمان روائی کا حوصلہ کرسکیں۔

سنہ ۱۳۰۵ء کے بعد، جب ایک پاپا اوی یوں [۱] میں نظر بند ہو گیا اور دوسرا اس کے مقابلے پر روم میں منتصب کیا گیا تو پاپاؤں کا اثر بہت گھٹ گیا۔ ان کے اقتدار پر حملے ہونے لگے اور نہ صرف وہ فلسفی جو اوکھیم اور مارسیلی او کی طرح پاپائی کے کھلے دشمن تھے،

بلکہ وہ لوگ بھی جو کلیسا کی عظمت کو قائم رکھنا اور بڑھانا چاہتے تھے اس پر غور اور بحث کرنے لگے کہ پاپا کے اختیارات کی نوعیت کیا ہے اور وہ کامل اقتدار جس کا پاپا اور ان کے حامی دعویٰ کر رہے تھے ان کا حق ہے یا نہیں۔ اس وقت بھی جب پاپاؤں کا اقتدار مروج پر تھا، یہ خیال لوگوں کے دلوں سے نکالا نہیں جاسکا کہ کلیسا، جو اہل دین کی جماعت ہے، اپنے حقوق رکھتا ہے، اور پاپاؤں کے انتخاب کی رسم ان تمام دعویٰ کی ایک حد مقرر کرتی رہی جو پاپاؤں کی فرماں روائی کی نسبت کئے جاتے تھے۔ خود کلیسائی قانون بعض ایسے موقعے تسلیم کرتا تھا جب ایک ”مجلس عامہ“ [۱] پاپا کو معزول کر سکتی ہے۔ چودھریں صدی میں جب پاپا کے اقتدار کے خلاف آوازیں بلند ہوئیں تو کلیسا اور ملت کے انہیں اختیارات کی تفصیل اور توضیح کی جانے لگی، ”مجلس عامہ“ اور اہل دین کو مجموعی حیثیت سے پاپاؤں پر جو فضیلت حاصل تھی وہ زیادہ صاف طور پر بیان کی گئی، پاپاؤں کے اقتدار کو محدود کرنے کی تدبیریں سوچی جانے لگیں اور تجویزیں پیش ہوئیں، اور اس کلیسا کی جو عالم گیر ریاست کا متبسمہ تھا ایک نئی تعریف کی گئی جس میں مذہب سے زیادہ اس وقت کے قانون اور دستوری رواج کو دخل تھا۔

اوکھیم اور مارسیلی نے سب سے پہلے اپنے نظام فلسفہ میں کلیسا کو ایک سیاسی جماعت کی حیثیت دی اور انہیں اصولوں کو جن پر انہوں نے اپنے سیاسی عقیدوں کی بنیاد رکھی تھی کلیسا کے نظام پر بحث کرتے ہوئے کام میں لائے۔ مارسیلی او اٹالیہ کا رہنے والا تھا، وہاں کی شہری ریاستوں اور ان کے دستوروں سے واقف تھا، اور وہ چاہتا تھا کہ ان ریاستوں کی مجالس منظمہ کی طرح کلیسا کی مجلس عامہ کو ایک خود مختار انجمن [۲] کی فرماں روا مجلس ثابت کرے۔ وہ اصل فرماں روا ملت کو بتاتا ہے، جو ”مجلس عامہ“ کو اپنے اختیارات دے دیتی ہے۔ پاپا کو سیاسی اقتدار کی ضرورت نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ دین اور دینی شنائت سے سیاسی اقتدار کا کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ دینی معاملات میں پاپا کے اختیارات غیر محدود نہیں۔ اگر مجلس عامہ

[۱]—’General Council‘ جس میں پوپ کلیسا کے نمائندے شریک ہوتے تھے۔

[۲]—خود مختار انجمنوں پر آئے بحث کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو چونوا باب۔

یا مائت پاپا کی وجہ سے اپنے دیہن کو خطرے میں پائے تو وہ پاپا کو برطرف کر سکتی ہے۔ مجلس عامہ کے متعلق مارسی لی او کی تجویز یہ ہے کہ اس کے اراکین کا انتخاب آبادی کے لحاظ سے ہونا چاہئے، اور اس طرح کہ ہر کلیسائی ضلع اور صوبے کی نمائندگی ہو سکے۔ انتخاب میں شریک ہونے کا حق صرف پادریوں کو نہیں بلکہ دنیا داروں [۱] کو بھی ہونا چاہئے، کہوں کہ ملت میں وہ بھی شامل ہیں اور انصاف کا تقاضا ہے کہ مجلس عامہ میں منتخب کئے جانے کا حق بھی دنیا داروں کو دیا جائے۔

اوکھیم کو مارسی لی او کی اکثر تجویزوں سے اتفاق ہے، اس نے صرف انتخاب کے طریقے کو زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مارسی لی او نے پادریوں کے علاوہ دنیا داروں کو بھی انتخاب میں شریک ہونے اور نمائندے بننے کا حق دیا تھا، اوکھیم کے خیال میں عورتوں کو ان حقوق سے محروم رکھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔

اوکھیم اور مارسی لی او اگلے انتہا پسند تھے کہ ان کے نظریوں کو عام مقبولیت حاصل نہیں ہو سکی۔ لیکن پھر بھی کونسل ٹیگیس [۲] کی مجلس عامہ (۱۲۱۴—۱۳۱۸) میں ان کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ اس مجلس کے سب سے ممتاز رکن کارڈنل دائی [۳] اور پطرس کی پارلساں [۴] کا صدر گرسون [۵] تھے، اور گو دونوں کا مقصد کلیسا کا وقار قائم رکھنا تھا، انہوں نے بھی اس کی کوشش کی کہ پاپا کی حیثیت دستوری بادشاہ کی سی ہو جائے، اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کلیسا کے معاملات میں آخری فیصلہ مجلس عامہ کرتی ہے۔ ملت کی فرماں روائی کا دعویٰ ان کے نزدیک بیجا تھا، اور وہ یہ بھی مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ دنیا دار کلیسا کے نظام میں دخل دیں اور مجلس عامہ میں منتخب ہوں۔ انہیں اس کی فکر تھی کہ

[۱]—تورن وسطے میں ملت کی تقسیم دو حصوں میں کی جاتی تھی ایک حصے میں کلیسا کے متعلقین اور عہدے دار، دھیان و فیروہ شامل تھے، دوسرا حصہ دنیا داروں کا تھا۔

[۲]—Constance

[۳]—Cardinal D'Ailly

[۴]—Parlement - اس کا پارلمنٹ (Parliament) سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ بعض

ویکیلوں اور ججوں کی انجمن تھی اور اس کی رکنیت مقررہ تھی، انتخابی نہیں تھی۔

[۵]—Gerson

کلیسا کا دستور ارسطو کی دستوری بادشاہی کے طریقے پر ہو، مگر اس کے ساتھ ہی ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ بادشاہی خدا کی طرف سے مقرر کیا ہوا ادارہ ہے اور مجلس عامہ بھی اس کی متجاز نہیں کہ اس ادارے کو منسوخ کر دے۔ مگر کونسل تینس کی مجلس میں ایسے لوگ بھی تھے جو بادشاہی کا مرتبہ اس قدر بلند نہیں تصور کرتے تھے، بلکہ اسے ایک عہدہ سمجھتے تھے جس کے اختیارات مجلس عامہ حسب ضرورت گہٹا اور بڑھا سکتی ہے اور اگر چاہے تو سلب بھی کوسکتی ہے۔ ہازل [۱] کی مجلس عامہ (۱۴۳۱—۱۴۳۸) کے زمانے کے ایک مصنف نکولاس [۲] نے ملت کی فرمانروائی کے دعوے کو انتہا تک پہنچایا اور کلیسا اور سیاسی جماعت کے درمیان جو مشابہت نظر آتی تھی اس سے پورا فائدہ اُٹھا کر نتائج اخذ کئے۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ حکومت کا انحصار محکموں کی رضامندی پر ہوتا ہے، اور وہ اپنی خواہشیں اور ارادے نمائندوں کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں۔ کلیسا کے تمام عہدہ دار دراصل نمائندے ہیں، کیونکہ سب کے تقرر کا طریقہ انتخاب ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اصل اختیار اور اقتدار ملت کا ہے، کلیسا کے عہدہ داروں کا نہیں۔ نمائندوں کے وضع کئے ہوئے قانون سے جماعت اپنی رضامندی یا تو خاموش رہ کر ظاہر کرتی ہے یا ان قانونوں کی پیروی کر کے، مگر ہر صورت میں جماعت کی رضامندی ہی قانون کو مستحکم معنوں میں قانون بناتی ہے۔ اگر ملت کے افسر اعلیٰ کی حیثیت سے پایا قانون وضع کرنے کا متجاز ہے تو مجلس عامہ بھی یہ اختیار رکھتی ہے، اور چونکہ ملت اسے براہ راست منتخب کرتی ہے، اس لئے اسے ملت کی مرضی سے بہتر واقفیت ہوتی ہے، اس کے غلطی کرنے کا امکان کم ہے اور اس کے فیصلوں کا مرتبہ پایا کے احکامات سے زیادہ بلند ہوتا ہے۔ نکولاس کے نظام فلسفہ میں کلیسا کے عہدہ داروں کی ہر لحاظ سے بالکل وہی حیثیت ہے جو ریاست کے عہدہ داروں کی، اور اس خیال کو اور زیادہ واضح کرنے کے لئے اس نے یہ تجویز کیا ہے کہ ریاستوں کے عہدہ دار مجلس عامہ اور دوسری کلیسائی مجلسوں میں شریک بنوں اور ایسے معاملات کو جہاں کلیسا اور ریاست کے درمیان فیصلہ کرنا ہو اسی قسم کی مشترک مجلسیں طے کریں۔

[۱]—Basel

[۲]—Nicholas Cusanus

گونس ٹینس کی مجلس عامہ میں اصلاح کے حامیوں کو ایک حد تک کامیابی ہوئی، مگر ایک فرقہ اُس وقت بھی موجود تھا جو پاپا کو فرماں روا مانتا تھا اور اُس نے ہاری نہیں مائی، جمہوری رجحانات کی مخالفت ہوتی رہی اور آخر میں فرارا [۱] کی مجلس عامہ میں (۱۳۲۸—۱۳۲۲) جو بازل کی مجلس کا سلسلہ تھی، پاپا کی فہر محدود فرماں رواؤں کا اعلان کر دیا گیا۔ اس فیصلے نے اُس اصلاح کو ناممکن کر دیا جو شاید کلیسا اور ملت کو انتشار اور خانہ جنگی سے بچا لیتی، اور وہ سیاسی اصول جن کی پیروی کلیسا کے نظام کو مستحکم کرسکتی تھی ترک کر دئے گئے۔ کلیسا ایک ایسا ادارہ نہیں بن سکا جس کا ہر عیسائی اپنے آپ کو رکن اور جزو سمجھتا، بلکہ پہلے کی طرح اس کی شکل ایک سلطنت کی سی رہی جس پر پاپا بغیر کسی ذمہ داری کے احساس اور جواب دہی کے خوف کے راج کرتے رہے۔

(۲)

قرون وسطے کی خالص سیاسی بحث میں ان تمام خیالات کا عکس نظر آتا ہے جو پاپا اور ملت کے حقوق اور فرائض کے متعلق ظاہر کئے گئے تھے۔ سیاسی وحدت کا تصور ایک مذہبی جذبے کا نتیجہ تھا اور اس کے مبلغ زیادہ تر کلیسا کے حامی تھے۔ واقعات کے اعتبار سے بھی وہ کلیسا ہی کے لئے زیادہ مناسب تھا، کیونکہ بادشاہوں کی جاہ پسندی اور ملکی اور قومی تفریق نے اسے عمل میں نہ آنے دیا۔ اس لئے عالم گیر ریاست کا تصور کبھی خالص سیاسی عقیدہ نہیں بن سکا، پاپا کے مقابلے میں شہنشاہ کو وحدت کا نقطہ قرار دینا محض پاپا اور کلیسا کی دست اندازیوں سے بچنے کی ایک ترکیب تھی۔ تیرھویں صدی کے آخر تک شہنشاہی برائے نام ہاکی رہ گئی تھی اور مقدس رومی شہنشاہ صرف جرمنی اور آسٹریا کا سب سے ممتاز بادشاہ ہو کر رہ گیا تھا۔ اس وقت عالم گیر ریاست کی جگہ خود مختار ریاستوں نے لے لی، اور شہنشاہ کی جگہ بادشاہوں نے، جن کی ذات سے دنیاوی ریاست اور اقتدار کو وہ حیثیت حاصل ہو گئی جو پہلے کبھی نہیں تھی۔ خود مختار بادشاہوں کے نمودار ہوتے ہی سیاسی قور و فکر بھی

کلیسا اور مذہبی افراط سے کسی قدر علیحدہ ہو گیا، اور خالص سیاسی معاملات بھی اس بحث میں شامل ہونے لگے۔ لیکن بادشاہوں کی حقیقت اور ان کی ریاستوں کے مسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ گذشتہ زمانے پر ایک نظر ڈالی جائے اور معاشرت اور حکومت کا وہ نظام جو قرون وسطے میں رائج تھا بھان کیا جائے۔

رومی شہنشاہی کے زوال کے بعد جن نئی نسلوں نے یورپ پر قبضہ کیا وہ ساتویں صدی تک یہاں مستقل طور پر آباد ہو گئیں اور جب ۸۰۰ء میں چارلز اعظم (شارلمین) نے انہیں اپنے ماتحت متحکماً کر لیا اور "مقدس رومی سلطنت" قائم ہوئی تو اس کے ساتھ ہی وہ نظام معاشرت بھی قانوناً تسلیم کر لیا گیا جس نے اس وقت تک تقریباً تمام یورپ میں جو پکڑی تھی، اور جسے تسلیم کئے بغیر کسی حکومت کا استحکام ناممکن تھا۔ یہ نظام معاشرت "جاگیر داری" کے نام سے مشہور ہے اور گو بظاہر وہ محض زمین کی ملکیت کا بندوبست تھا، مگر اس کی تحت میں سیاسی زندگی کا سارا کاروبار آ جانا تھا۔ حکومت کا اصول اور طریقہ، فوج، نظام عدالت، افراد کے باہمی تعلقات اور ان کے حقوق اور فرائض۔ اس کی تاریخی تفصیلات سے یہاں بحث نہیں، لیکن اس نے رواج زیادہ تر اس وجہ سے پایا کہ نراج کے زمانے میں جان و مال کی حفاظت اور اطمینان سے زندگی بسر کرنے کی صرف یہی صورت تھی کہ وہ لوگ جو خود لڑنے کا ہوتا نہیں رکھتے تھے کسی ایسے شخص کی سر پرستی قبول کر لیں جو ان کی حفاظت کر سکتا ہو اور حقوق اور فرائض کے متعلق ایک معاہدہ کر لیں جس سے یہ رشتہ مضبوط ہو جائے۔ محکوم کے لئے لازمی تھا کہ معاہدہ کے دو سے اس کے جو فرائض مقرر ہوں انہیں انجام دیتا رہے، اور حاکم کا فرض تھا کہ اسے ہر طرح ظلم اور بے انصافی سے بچائے۔ جاگیر نظام کے یہ دو اصول کہ حاکم اور محکوم کے تعلقات کی بنا معاہدے پر ہوتی ہے، اور معاشرے میں ہر شخص کے حقوق بھی ہوتے ہیں اور فرائض بھی، سیاسیات کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ بادشاہ اور رعایا کے درمیان فیصلہ کرنے میں ان اصولوں سے ہمیشہ مدد لی گئی، اور قرون وسطے کے فلسفی اپنے خالص سیاسی نظریے انہیں پر قائم کرتے رہے۔ بادشاہی، حکومت، قانون، حاکم اور محکوم کے حقوق اور فرائض۔ ان تمام مسائل پر جو بحثیں ہوئیں

ان میں پہلے جاگیرری نظام کے اصولوں کا اثر نظر آتا ہے اور پھر ارسطو کے فلسفے اور رومی قانون کا -

بادشاہ اور بادشاہی کے متعلق کلیسائی عالموں اور فلسفیوں کے جو نظریے تھے وہ پچھلے باب میں بیان ہو چکے ہیں - یہ نظریے قرون وسطے کے سیاسی عمل کے اعتبار سے بھی صحیح ہیں ، لیکن ہیں وہ اصل میں محض علمی اور عقلی تصورات ، حقیقی صورت حال بیان کرنا ان کا مقصد نہیں - کلیسائی عالموں کے پیش نظر ہمیشہ کلیسا کا مفاد رہتا تھا ، نہ کہ سیاسی اصول دریافت کرنا اور جانچنا - اس لئے ان کے خیالات کی زیادہ وقعت بھی نہیں ہے - لیکن جاگیرری نظام بڑی حد تک قوموں کے رواج کا مجسمہ تھا ، اس کی بنیاد ایسے عقیدوں پر تھی جو محض عقلی نہیں تھے اور جن کا اثر صرف علمی حلقوں تک محدود نہیں رہا بلکہ خاص و عام کے ذہنوں میں سمایا ہوا تھا - ان عقیدوں کے دو سے بادشاہ قوم کا سب سے اعلیٰ افسر اور سر پرست تھا ، اس کے حقوق سب سے زیادہ تھے ، مگر اسی کے ساتھ فرائض بھی سب سے اہم تھے - اس کے اختیارات وہی تھے جو معاہدے کے دو سے اسے دئے گئے تھے اور مستکرموں کی اطاعت اس پر منحصر تھی کہ وہ معاہدے کی پابندی کرے ، اپنے فرائض انجام دیتا رہے اور کسی کی حق تلفی نہ کرے - تقریباً ہر ملک میں رعایا کو حقوق کی سندیں دی جا چکی تھیں اور تخت نشینی کے وقت بادشاہ سند کی پابندی کرنے کی قسم کھاتے تھے - ”سیکسن آئینے“ [۱] میں ، جو جرمنی کے جاگیرری قانون کا سب سے اہم اور مستند مجموعہ ہے ، یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جرمن نسلوں میں بادشاہی کا عہدہ موروثی نہیں ، انتصابی ہے ، اور تخت نشینی کے وقت بادشاہ کا فرض ہے کہ قانون کی پیروی اور رعایا کے حقوق کا احترام کرنے کا باضابطہ عہد کرے - اس میں شک نہیں کہ بادشاہی ایک ایسا ادارہ مانی جاتی تھی جو خدا کے حکم سے وجود میں آیا ، مگر اس عہدے پر بھی اکثر لوگ متفق تھے کہ خدا کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ قوموں کا ارادہ ہوتا ہے ، اور اس طرح بادشاہی ایک عہدہ اور ایک مرتبہ سمجھی جاتی تھی جس کا عطا کرنا اور واپس لے لینا قوم کے اختیار میں ہوتا ہے -

دیاست کا کل اعتدال قرون وسطے میں کبھی اگلی بادشاہ کے ہاتھ میں نہیں رہا۔ جاگیر نظام میں بادشاہ کو مشورہ دینے اور نمائندوں کے ذریعے سے اس کو رعایا کی حالت، اس کی خواہشوں اور شکایتوں سے آگاہ کرنے کے لئے دستوری طریقے معین تھے۔ رفتہ رفتہ نمائندگی ایک دستوری رسم بن گئی اور ایک ایسا اصول جو قرون وسطے کی مخصوص سیاسی جدت کہا جاسکتا ہے۔ ایستور میں بھی اگلیسیا اور عدالت کے اراکین کا انتخاب ہوتا تھا، مگر وہاں کا اصول اور تھا۔ قرون وسطے میں نمائندگی کے معنی یہ تھے کہ بہت سے لوگ ایک شخص کو اپنا وکیل بنائیں، اپنے اختیارات اُسے دیدیں اور اپنے آپ کو اس کے قول اور فعل کا ذمہ دار سمجھیں۔ یونان میں نمائندگی سے مراد صرف یہ تھی کہ بہت سے لوگوں میں سے جو یکساں طور پر انتخاب کے مستحق مانے جاتے تھے قریے ڈال کر جتنے عہداروں کی ضرورت ہو چن لئے جائیں، ایسا انتخاب جس کا مقصد نمائندگی ہو صحیح معنوں میں یونان کی سیاسی زندگی کا مظہر نہیں۔ نمائندگی کا قاعدہ سیاسیات اور قانون میں سب سے پہلے قرون وسطے میں داخل ہوا اور اسی زمانے میں اس کا رواج شروع ہوا۔ ابتدا میں تو نمائندگی کا حتی زیادہ تر بڑے جاگیرداروں تک محدود تھا، لیکن آہستہ آہستہ بادشاہ خود متوسط درجے کے جاگیرداروں اور شہریوں کے نمائندے طلب کرنے لگے۔ ۱۱۸۸ء میں ہسپانیہ کے بادشاہ نے شہر لے اون [۱] میں ایک مجلس منعقد کی جس میں شہریوں کے نمائندے بھی تھے، اور تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں شہریوں کی نمائندگی انگلستان اور ہسپانیہ کی دستوری رسم بن گئی۔ ضرورت کے وقت یا کسی مصلحت سے شہنشاہوں اور فرانس کے بادشاہوں نے پورے ملک کے نمائندوں کو بھی طلب کیا۔ شہنشاہ فردرک دوم [۲] نے ۱۲۳۱ء میں دو مجلسیں اطالیہ میں منعقد کیں جن میں شہریوں نے اور متوسط درجے کے شرفاء نے نمائندے بھیجے۔ ۱۲۷۳ء میں شہنشاہ روتواف [۳] نے ایک مجلس میں کل سلطنت کے نمائندوں کو بلایا۔ ”مقدس رومی سلطنت“ کی مرکزی مجلس [۴] کے دوسرے ایوان میں زیادہ تر

Leon—[۱]

Frederick II—[۲]

Rudolph—[۳]

Reichstag—[۴]

شہروں کے نمائندے ہوتے تھے، مگر صرف انہیں شہروں کے جگہیں سند کے ذریعے سے نمائندے بھیجنے کا حق حاصل تھا۔ فرانس کے بادشاہ فلپ چہارم [۱] نے ۱۳۰۲ میں ریاست کے تمام طبقات کے نمائندوں کا جلسہ کرایا، اور گو فرانس میں دستور کا اور رعایا کے سیاسی حقوق کا سب سے کم لحاظ کیا گیا، پھر بھی اصولاً رعایا کا مشورہ دینے اور ریاست کے انتظامات میں شریک ہونے کا حق وہاں بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ نمائندگی کے قاعدے کا سب سے زیادہ رواج انگلستان میں ہوا، اور اقدورق اول [۲] نے اپنی مجلسوں کے لئے جو طلبی رقعے بھیجے ان سے صاف ظاہر ہے کہ اس کا مقصد کل رعایا کو اپنی پالیسی سے آگاہ کرنا اور اس کے نمائندوں سے ہر اہم مسئلے میں مشورہ لینا تھا۔ ایک طلبی رقعے میں جو ۱۲۹۵ کی پارلیمنٹ منتخب کرنے کے لئے بھیجا گیا، یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”اس (پالیسی) کو جس کا اثر سب پر پڑے، سب سے منظور کرانا چاہئے“ [۳] اور عام طور سے طلبی رقعوں میں یہ ہدایت بھی ہوتی تھی کہ نمائندوں کو قانون وضع کرنے یا مجوزہ قانون منظور کرنے اور بادشاہ کے ساتھ معاہدے کرنے کے پورے اختیارات دئے جائیں۔ نمائندوں کے اختیارات گویا حکومت کی پشت و پناہ اور نمائندگی کی رسم کی جان تھے، اور یہ رسم جاری بھی اسی وجہ سے ہوئی کہ نمائندے ہر لحاظ سے قوم کے قائم مقام تصور کئے جاتے تھے۔

چودھویں صدی میں رواج اور اصول دونوں کے اعتبار سے جو سیاسی نظام سب سے زیادہ مقبول تھا اس کا بہترین خاکہ مارسیلی او کی تصنیف میں ملتا ہے۔ ریاست کا آغاز بیان کرنے میں مارسیلی او نے ارسطو کی تقلید کی ہے، لیکن حکومت کا جو طریقہ اس نے پسند کیا وہ اور ہے۔ اس نے مرکزی قوت کو ایک منتخب شدہ بادشاہ اور ایک مجلس نائبین میں تقسیم کیا ہے، مجلس کو قانون وضع کرنے کا اختیار دیا ہے اور بادشاہ کو عدلی

Philip IV—[۱]

Edward I—[۲]

[۳]—شہنشاہ رڈولف کے ایک طلبی رقعے کی عبارت بھی تقریباً ایسی ہی ہے۔ رڈولف نے یہ رقعہ ۱۲۷۳ میں بھیجے تھے، اور اقدورق اول نے غالباً اس کی نقل کی تھی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر کارلائل کی تصنیف ”قرون وسطی کے سیاسی نظریے“ Carlyle: Political Theories of the Middle Age کی دوسری اور تیسری جلدوں میں وہ باب ملاحظہ ہوں جو نمائندگی کے قاعدے کے متعلق ہیں۔

اقتدار - بادشاہ کا انتخاب اس کے نزدیک پوری قوم کو کرنا چاہئے ' اور اس کی طاقت صرف اتنی ہونا چاہئے جتنی قانون کا رعب اور ریاست کا وقار قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ' اگر اس سے کم ہوئی تو قانون اور قانون ساز دونوں رسوا ہوں گے اور اگر زیادہ ہوئی تو بادشاہ کی جہاں پسندی خطرناک ہو جائے گی - انتخاب کی رسم بادشاہوں کو یاد دلانی دے گی کہ ان کا اقتدار جس نے دیا ہے وہ واپس بھی لے سکتا ہے ' لیکن دوران حکومت میں بھی مجلس نائبین کو چاہئے کہ اس کے طرز عمل کو جانچتے رہے - شاہی احکامات کی تعمیل بادشاہ کے مقرر کئے ہوئے ماتحت عہدہ دار کریں گے اور بادشاہ کے افعال کے قانوناً ذمہ دار بھی وہی ہوں گے - پھر بھی اگر مجلس کو یقین ہو جائے کہ بادشاہ اپنے اختیارات کی حد سے گزر رہا ہے یا انہیں ناجائز طریقہ پر استعمال کر رہا ہے تو اسے دخل دینے کا حق ہوگا ' اور اگر وہ ضروری سمجھے تو بادشاہ کو معزول بھی کر سکے گی - گویا ماریسی لی او کے نظام حکومت میں اصل فرمان روا مجلس نائبین ہے ' اور اس کے واسطے سے ساری قوم ' کیونکہ قوم ہی مجلس کو منتخب کرتی ہے - ماریسی لی او کا عہدہ تھا کہ فرمان روائی قوم کا حق ہے ' اور اس نے جو نظام تجویز کیا ہے اس کی بنیاد یہی اصول ہے - جمہوریت کا کوئی معقول پسند شہدائی قوم کو ماریسی لی او سے زیادہ اختیارات نہیں دے سکا ہے اور موجودہ زمانے کے رواج میں بھی قومی فرمان روائی کی صورت وہی ہے جس کا خاکہ ماریسی لی او نے کھینچا ہے ' کیونکہ اس کے بادشاہ اور موجودہ زمانے کے وزیر اعظم میں بہت کم فرق ہے ' اور قومیں آچکل فرمان روائی نمائندوں کے توسط سے کر رہی ہیں -

قرنوں وسطے کے سیاسی نظام کا دارومدار قانون کے مروجہ تصور پر تھا - جرمن نسلوں کا مخصوص تصور قانون اور ریاست کو ایک ہی چھوڑ قرار دیتا تھا ' اور گو یہ تصور چودھویں اور پندرہویں صدی تک لوگوں کے ذہن سے محو ہو گیا ' پھر بھی یہ خیال بہت عرصے تک قائم رہا کہ قانون احکامات کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ سیاسی جماعت کے فلسفہ حیات کا مظہر ' اس کی ذہنیت کا عکس ' اس کی مجموعی عقل کی ایک گراں بہا پیداوار - بریکٹن [۱] اور بومانوآر [۲] تیرہویں صدی کے دو سربراہان قانون دان '

Bracton—[۱]

Beaumanoir—[۲]

قانون کو رسم و رواج پر مبنی قرار دیتے ہیں، اور ان کی رائے میں بادشاہ کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ قوم کے نمائندوں کی رضامندی حاصل کئے بغیر اس میں کسی قسم کا اضافہ یا ترمیم کرے۔ تیرھویں صدی تک یہی اصول تسلیم کیا جاتا تھا کہ قانون کو بادشاہ کی مرضی سے کوئی واسطہ نہیں، اسے قوم بلاتی ہے اور اس میں تبدیلیاں صرف قوم کی خواہش اور رائے کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ تیرھویں صدی کے بعد سے دو فرقے پیدا ہو گئے، جن کے دو مہان قانون کی ماہیت کے مسئلے پر اختلاف تھا اور جن کی مخالفت رفتہ رفتہ بڑھتی گئی۔ ایک فرقہ نظام چاگیر کی اصولوں کا حامی تھا اور قوم کو سیاسی اقتدار کا مرکز سمجھتا تھا، دوسرا رومی قانون سے متاثر ہوا تھا، اور شاہی اقتدار کو وسیع کرنے کی فکر میں تھا۔ قومی فرمان روائی کے حامیوں میں سے بعض انگلستان کے قانون دانوں کی طرح سیاسی مسائل کو اپنے قومی قانون کے نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ ان کے نزدیک قانون کا مرتبہ بادشاہ کی ذات سے برتر تھا۔ چھٹا کہ بریکٹن نے لکھا ہے، ”بادشاہ کو کسی شخص کے ماتحت نہ ہونا چاہئے بلکہ خدا کے اور قانون کے، کیونکہ بادشاہ کو قانون بادشاہ بنانا ہے۔“ بادشاہ کو قانون وضع کرنے کا حق اُسی حالت میں ہو سکتا ہے جب قوم کے نمائندے اور ”اچھے“ لوگ اس پر رضامند ہوں، اور قانون وضع کرنے کے بعد بادشاہ خود بھی اس کا پابند ہو جاتا ہے۔ یہ نظریہ متحض علمی نہیں تھا بلکہ گویا انگلستان کے دستوری رواج کی تشریح۔ قومی فرمان روائی کے دوسری قسم کے حامی، جن میں سب سے ممتاز اوکھیم، مارسی لی او اور نکولاس ہیں، جمہوریت کے قائل تھے، اور ان کے فلسفے میں ارسطو کی ”سیاسیات“ کا اثر بھی نمایاں ہے۔ مارسی لی او قوم کو اصل فرمان روا قرار دے کر قانون کو اس کا ارادہ قرار دیتا ہے۔ یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو اس زمانے کے لئے بہت انوکھا اور آج کل کا رواج دیکھتے ہوئے حیرت انگیز پیش بینی پر مبنی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ مارسی لی او اور اس کے ہم خیال لوگوں نے قانون کی جو تشریح کی اس میں یہ بڑی خامی ہے کہ اس کا سیاسی رواج اور عام ذہنیت سے گہرا تعلق نہیں ہے، اور جب سیاسی غور و فکر کو خارجی ماحول سے جدا کر دیا جائے تو دونوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ قرون وسطیٰ کا سیاسی نظام اسی وجہ سے رد کر دیا گیا اور بہت سے قابل قدر نظریے جو اس میں مجسم شکل میں موجود تھے اور آئندہ نسلوں کے کام آسکتے تھے بھلا دیئے گئے۔“

قرون وسطی کے قانون دانوں کا دوسرا فرقہ اپنے سیاسی اصول رومی قانون کی تعلیم سے اخذ کرتا تھا - رومی قانون دانوں نے بادشاہ اور ریاست کے قانون کا جو تعلق تصور کیا تھا وہ قرون وسطی کے رواج سے بہت مختلف تھا ، اور قانون کی ماہیت کی نسبت بھی ان کے خیالات جداگانہ تھے - اس لئے ان کے نظریوں کو - اگر وہ چلند جملے جن میں بادشاہ کی قانونی حیثیت کا ذکر آیا ہے نظریے کہہ جاسکتے ہیں - قرون وسطی میں سند ماننا غلط تھا - لیکن کلیسائی بزرگوں کی سیاسی تصانیف نے ایک مصنوعی فضا پیدا کر دی تھی ، اور ایسی بحثیں چھیڑ دی تھیں جن کا اصلیت سے کوئی واسطہ نہیں تھا - دوسری طرف پاپاؤں نے اپنے عہدے کی بلندی اور اختیارات کی ہمہ گیری جتانے کے لئے بالکل اسی مرتبہ کا دعویٰ کیا جو رومی قانون نے بادشاہ کو عطا کیا تھا - انہوں نے ان قانون دانوں نے جو شاہی اقتدار کے حامی تھے بادشاہ کو قانون سے برتر ٹھہرایا ، اور اس کے ارادے اور حکم کو قانون کا سرچشمہ قرار دیا - کلیسائی بزرگ قانون فطرت کو ایک اعلیٰ معیار بنا چکے تھے ، اس کی آڑ لے کر شاہی اقتدار کی مخالفت کرنا دشوار تھا - قرون وسطی کے رسمی قانون کی علمی حیثیت بہت ادنیٰ تھی ، اور وہ آسانی سے موضوعہ قانون ، یعنی بادشاہ کے ارادے اور حکم کا نتیجہ ثابت کر دیا گیا - اس کے ساتھ ہی شاہی اقتدار کو بڑھانے کی اس طرح سے بھی کوشاں نکالی گئی کہ قانون فطرت کے آئین دو قسموں میں تقسیم کر دئے گئے ، ایک وہ جن کی پابندی ہر صورت سے لازمی تھی ، دوسری وہ جن میں موقع اور مصلحت کے لحاظ سے ترمیمیں کی جاسکتی تھیں - مثلاً جان کی حفاظت قانون فطرت کا ایک ایسا اصول سمجھا جاتا تھا جس کی بادشاہ کبھی خلاف ورزی نہیں کر سکتا تھا ، لیکن ملکیت کے حق کی بنا خاص قانون فطرت پر نہیں بلکہ قانون اقوام پر تھی ، اور بادشاہ کو ضرورت کے وقت رعایا کی ملکیت پر اختیار ہو سکتا تھا - اس طرح رفتہ رفتہ یہ رسماً تسلیم کیا جانے لگا کہ موضوعہ قانون کے علاقے میں بادشاہ ترمیمیں ، تبدیلیاں اور جدتیں کرنے کا مجاز ہے ، اگرچہ لوگوں کو قانون فطرت سے سچی عقیدت رہی ، اور وہ اسے موضوعہ اور رسمی قانون سے برتر مانتے رہے - اس قانونی حجت کا سب سے اہم نتیجہ یہ نکلا کہ قرون وسطی کا پرانا تصور ، جو اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی نظام کا بنیادی اصول تھا ، کہ

حاکم اور مستحکوم جداگانہ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک سیاسی جسم کے دو حصے، ایک ہی تصویر کے دو رخ، بحث سے خارج اور لوگوں کی نظر سے غائب ہو گیا، بادشاہ اور رعایا کے حقوق کا الگ الگ حساب لگایا جانے لگا، اور ان کی اغراض کا متضاد نہیں تو مختلف ہونا فرض کر لیا گیا۔ اس ایک چہرے کی جو سیاسی رواج کا تقاضا تھی، اس وحدت کی جو پروری قوموں کا ملی اور دینی نصب العین تھی، کوئی قدر نہیں رہی، اور بادشاہ اور رعایا کے درمیان جو جنگ ہونے والی تھی اس کے لئے میدان تیار ہو گیا۔

چوتھا باب

ریاست اور انجمنیں [۱]

سیاسی نظام کے علاوہ ہر معاشرے اور ریاست میں ایسی منظم انجمنیں نظر آتی ہیں جو مخصوص معاشرتی ضروریات اور مقاصد پورے کرنے کے لئے قائم ہوتی ہیں۔ ان کی امتیازی صفت یہ ہوتی ہے کہ وہ خود بخود نمودار ہوتی ہیں اور ان کے وجود میں آنے کا سبب محض ان کے اراکین کا ارادہ ہوتا ہے۔ ایسی انجمنیں، خواہ وہ کلب ہوں یا کلیسا، تجارتی کمپنیاں یا ہمیشہ لوگوں کی برادریاں، ریاست کے بڑے حلقے میں چھوٹے حلقوں، سیاسی شہر میں گھروں کی طرح ہوتی ہیں اور ان ضروریات کو پورا کرتی ہیں جن کی طرف ریاست کافی توجہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ ریاست کے مقاصد بہت وسیع ہوتے ہیں اور اصولاً اس کے مدنظر کسی مخصوص طبقے کا مفاد نہیں بلکہ کل معاشرے کا مفاد ہوتا ہے۔ ریاست ہر شخص کی تفریح کا سامان نہیں کرسکتی، اس وجہ سے ہم مذاق لوگ کلب بنالیتے ہیں، ریاست ہر شخص کے عقیدوں سے اتفاق نہیں کرسکتی، اس لئے ہم خیال لوگ ایک مذہبی فرقہ یا کلیسا قائم کر لیتے ہیں۔ ایسی انجمنیں، محض اس سبب سے کہ وہ افراد سے ریاست کے مقابلے میں زیادہ قریب اور ان کی ضروریات سے زیادہ آگاہ ہوتی ہیں، واقعی ایک بہت اہم فرض انجام دیتی ہیں، اور ریاست اگر ان کا وجود تسلیم کر لے، انہیں اندرونی نظام کے متعلق ضروری اختیارات دیدے، اور جو سیاسی خدمات وہ انجام دے سکتی ہوں وہ ان کے سپرد کر دے تو ریاست میں انتشار کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا بلکہ صحیح قسم کا ربط پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر ریاست بغیر کسی امتیاز کے مفید مقاصد رکھنے والی

[۱]—انجمن کا لفظ یہاں ایسی چھوٹی جماعت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے

جو کسی بڑی جماعت یا معاشرے میں شامل ہو۔

انجمنوں کی سرپرستی کرے تو اراکین کو اپنی انجمنوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کا ایک حصہ ریاست کو بھی مل جاتا ہے، فرد اور ریاست کے درمیان جو ادارہ حائل ہو جاتا ہے وہ یوں فصل کے بجائے وصل کا کام دیتا ہے اور افراد کو ریاست سے ایسا لگاؤ ہو جاتا ہے جو بغیر اس واسطے کے ممکن نہیں، کیونکہ عملاً افراد سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ خود ریاست کے اعلیٰ اور لاشخصی مقاصد کی جتنی کہ چاہئے قدر کریں گے۔

انجمنیں، خواہ انہیں سیاسیات سے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو، سیاسی زندگی پر بہت اثر ڈالتی ہیں، اور سیاسی مظاہر کے مطالعہ کرنے والے کو انہیں کبھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ لیکن فلسفی اور مدبر انہیں عموماً نظر انداز کرتے رہیں ہیں۔ افلاطون نے ریاست کو ”انا ولا غیری“ کا سبق پڑھایا، کیونکہ وہ شہریوں کو ریاست کے مقاصد میں بالکل متحرک کر دینا چاہتا تھا، اور اگر اس کی نہت سے قطع نظر کر کے ہم اس پر غور کریں کہ یونانی ریاستوں کا پیمانہ کیا تھا، اور شہری کا ریاست سے کیسا بلا واسطہ تعلق تھا، تو ہمیں یہ تعلیم فلت یا بھٹکا نہ معلوم ہوگی۔ لیکن تجربے اور تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جب تک ریاست کے اندر انجمنیں قائم کرنے کا حق تسلیم نہ کر لیا جائے تب تک ان تمام افراد کے جو ریاست یا سیاسی معاشرے میں شامل ہوتے ہیں کل اغراض پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ آیتھلز کے سب سے پہلے قانون ساز سولن نے بھی محسوس کیا۔ اس نے یہ اصول مقرر کیا کہ ایسی انجمنیں جن کا اپنا مذہب ہو، اپنے لئے ضابطے بنانے کا حق رکھتی ہیں، اور ریاست یہ تسلیم کر لے گی کہ وہ اپنے اراکین کو ان ضابطوں کی پابندی پر مجبور کر سکتی ہیں، بشرطیکہ ضابطے ریاست کے قانون کے خلاف نہ ہوں۔ سولن کے قانون میں بھڑی ڈکڑوں اور جہازرانوں کی کمپلیاں بھی شامل تھیں۔ اس قانون میں انجمنوں کی آزادی کا اصول قائم کیا گیا ہے، اور یہ بات قابل غور ہے کہ رومی مجموعہ قانون سولن کے قانون کی سند پیش کرتا ہے [۱]۔ تقریباً یونان کے ہر شہر میں ایسی جماعتیں ہوتی تھیں جو کسی خاص دیوتا کی پرستش کرتی تھیں، اور اجتماعی حیثیت

[۱]—Willamowitz Moellendorf کی تصنیف کا حوالہ باربر (Barker) کی کتاب

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors میں صفحہ ۴۳ پر ملاحظہ ہو۔

سے (میں اور دوسری قسم کی جائدادوں کی مالک بھی ہو کر تھی) کو وہ ”قانونی اشخاص“ [۱] نہیں تھیں، پھر بھی ایک دیوتا کی حمایت میں ہونا انہیں لوگوں کی نظروں میں ایک واحد ہستی، ایک شخصیت [۲] بنا دیتا تھا۔ مذہبی اور تجارتی انجمنوں کے علاوہ ایتھنز میں برادریش اور قبیلے تھے جو ان انجمنوں سے بہت مشابہ تھے۔ جب کلائس تھے نیز [۳] نے ریاست کو ضلعوں میں تقسیم کر دیا، اس وجہ سے کہ برادریوں کی تشریفی سے ریاست میں ابتری پیدا ہو رہی تھی، تو ضلعوں نے بھی بہت جانہ مخصوص دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دی، ایک مشترک خزانہ قائم کر لیا، اور جائدادیں حاصل کر لیں جو ان کی اجتماعی ملکیت تھیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ضلعوں کے لوگ اپنے سیاسی فرائض بھی انجام دیتے رہے، اور یوں ان ضلعوں کی حیثیت ایتھنز کی ماتحت ریاستوں کی سی ہو گئی۔ ضلعوں کے علاوہ پیشہ وروں کی برادریاں، جن کا سرپرست کوئی خاص دیوتا ہوتا تھا، ایتھنز اور یونان کے اور شہروں میں موجود تھیں۔ لیکن سولن کے سوا یہ کسی مدبر یا فلسفی نے تسلیم نہیں کیا کہ ایسی انجمنیں حفاظت اور احترام کی انہی ہی مستحق ہیں جتنی کہ خود ریاست، اور انہیں اندرونی نظم و نسق کے اختیارات دینا سیاسی جذبات کو تر و تازہ رکھنے کے لئے بہت ضروری ہے۔ ارسطو واقعات کا بہت قائل تھا لیکن انجمنوں کا ذکر اس نے بھی نہیں کیا ہے، اور نہ اس پر غور کیا ہے کہ ریاست کے اندر انجمنیں قائم ہو جائیں تو ان کے ساتھ کھسا برتاؤ کرنا چاہئے۔

[۱]—legal person، یعنی وہ جو قانون کے رو سے حقوق رکھتا ہو، اور جو عدالت میں چارہ چوٹی کر سکتا ہو۔ اگر کسی جماعت کو ”شخص“ سمجھے جانے کا حق مل جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک فرد واحد کی طرح ملکیت کی اہل مانی جاتی ہے، عدالت میں چارہ چوٹی کر سکتی ہے، اور اپنے کارکنوں کے افعال کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ قانونی شخصیت کا آدمیت اور انسانیت سے کوئی تعلق نہیں۔ نابالغ لڑکے اور بعض نظام قانون میں عورتیں ”قانونی اشخاص“ نہیں تصور کی جاتی ہیں۔

[۲]—یعنی ان میں وہ تمام صفاتیں فرض کی جاتی تھیں جو قانون کے رو سے ہر ”شخص“ کے لئے لازمی ہیں، حقیقی وجود، ثبت، ارادہ، انحصار کی ”شخصیت“ اور ریاست کی شخصیت کی اصطلاح جہاں کہیں استعمال ہوئی ہے اس سے مراد یہی ہے کہ اس کا وجود واحد اور حقیقی مانا جاتا ہے اور اس میں ارادہ رکھنے کی اہلیت فرض کی جاتی ہے۔ -

انجمنوں کو اختیارات دینا ریاست کے لئے خطرناک معلوم ہوتا ہے ' اور یہ خطرہ واقعات سے ثابت بھی کیا جا سکتا ہے - اس وجہ سے کوئی تعجب نہیں اگر ریاستوں نے انہیں باضابطہ طور پر تسلیم کرنے اور اختیارات عطا کرنے میں تامل کیا - یونان کے شہروں کی طرح درمی شہنشاہی نے بھی انجمنوں سے اچھا سلوک کرنا مناسب نہیں سمجھا - رومی قانون کے مطابق انجمنیں دو قسم کی ہوتی ہیں ' ذاتی اور عام - ذاتی انجمنیں وہ شراکتیں ہیں جو دو یا دو سے زیادہ آدمی تجارت و شہرہ کی غرض سے قائم کریں - ان کی کوئی اجتماعی حیثیت نہیں ہوتی ' ان کے اراکین کا باہمی تعلق محض معاہدے کی بنا پر ہو سکتا ہے ' ان کا ہر رکن اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے حصہ کا مالک - انجمنوں کی دوسری قسم ' عام سند یافتہ انجمنیں ' " قانونی اشخاص " مانی جاتی ہیں ' وہ اجتماعی حیثیت سے ملکیت رکھ سکتی ہیں ' بعض بعض صورتوں میں ان پر دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور وہ خود بھی عدالت میں چارہ چوٹی کر سکتی ہیں ' لیکن ایسی انجمنوں کی شخصیت ایک جداگانہ ہستی قرار دی گئی ہے ' جس کا انجمن کے اراکین سے کوئی واسطہ نہیں - یہ اراکین کی مجموعی شخصیت نہیں ' بلکہ ایک قانونی اختراع ' ایک فرضی ہستی ہے جس کا وجود قانوناً اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب اس کے کل اراکین معدوم ہو جائیں - رومی قانون صرف ریاست کو سند یافتہ انجمنوں قائم کرنے کا مجاز قرار دیتا ہے ' اور ان میں شعور ' نیت ' ارادے کا موجود ہونا فرض نہیں کرتا - اس وجہ سے شخصیت رکھنے کے باوجود یہ انجمنیں جاندار نہیں سمجھی جا سکتیں ' اور جیسا کہ ایک نکتہ دس عالم نے لکھا ہے ' ان کا اپنے اراکین سے وہی تعلق ہے جو ایک پاگل اور اس کے قانونی محافظوں کا [۱] -

قرروں وسطے میں ریاستوں کے اختیارات اس قدر محدود اور ان کی قوت اتنی کم تھی کہ سیاسی نظام میں انجمنوں کو بہت دخل ہو گیا ' اور بہت سے فرائض جو آج کل ریاستوں کے سپرد ہیں انہیں انجمنیں انجام دیتی تھیں - انجمنیں مختلف قسم کی تھیں ' بعض ریاست سے کسی قدر الگ ' جیسے ہم پیشہ لوگوں کی برادریاں ' بعض سیاسی نظام میں شامل ' جیسے

[۱] — ملاحظہ ہو Gierke کی تصنیف Political Theories of the Middle Age

مترجمہ F. W. Maitland کا دیباچہ -

جرمن گانو یا انگلستان کا ”ہلڈرے“ [۱] - کلیسائی حلقے [۲] بھی، جو کلیسائی نظام کے واحدے تھے، انجمنوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ پیشہ وروں کی برادریاں یا انجمنیں، گانو، اور کلیسائی حلقے اب بھی موجود ہیں، لیکن قرون وسطے میں ان کی نوعیت اور تھی۔ وہ ملظم انجمنوں کی حیثیت رکھتے تھے، جن میں اتحاد کا احساس بہت قوی تھا۔ ان کا اپنا نظام حکومت تھا، ان سے برتر اداروں، مثلاً ریاست کی طرف سے ان کی یہ حیثیت تسلیم کی جاتی تھی اور اسی لحاظ سے ان پر ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں۔ یونان کی مذہبی انجمنوں کی طرح ان کی اجتماعی ملکیت ہوتی تھی، ایک مشترک خزانہ، اور نمائندوں کی ایک مجلس انتظامی جس کے اختیارات بہت وسیع تھے۔ ان انجمنوں کا اراکین پر گہرا اخلاقی اثر پڑتا تھا، اور رسم و رواج کے مطابق انہیں افراد کی زندگی اور ذاتی معاملات میں دخل دینے کا حق تھا۔ لیکن ان کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ رسمی قانون کے رو سے ان میں اجتماعی شخصیت اور اجتماعی ارادہ رکھنے کی صلاحیت تصور کی جاتی تھی، اور وہ مجموعی طور پر جرم کی مرتکب ہو سکتی تھیں۔ قانون دانوں، خصوصاً رومی قانون کے عالموں نے ان انجمنوں کو قانون کی تحت میں لانے کی کوشش میں تلگ نظری یا قعصب سے کام لیا، اور اس رواج کو بالکل نظر انداز کیا جس کی گود میں ان انجمنوں کی پرورش ہوئی تھی۔ انجمنوں کی اجتماعی شخصیت تسلیم نہیں کی گئی، انہیں قانونی اشخاص کے حقوق نہیں دئے گئے۔ لیکن عملاً ان پر جو ذمہ داریاں ریاست نے ڈالیں، یا اس قسم کے قاعدے جیسے مشترک ملکیت، ان کے اجتماعی شخصیت ہونے کی کافی قومی دلیلیں ہیں۔

جرمن نسلوں کی دیہاتی آبادی میں مشترک ملکیت کا قاعدہ قرون وسطے میں اور بعد تک بھی رائج رہا۔ گانو کی زمینیں گانو والوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی تھی، کاشت کا انتظام مجموعی طور پر کیا جاتا تھا اور ہستی کے کل معاملات، خواہ وہ قانونی ہوں یا اخلاقی، ایک مجلس کے سامنے پیش ہوتے تھے جیسے گانو والے خود منتخب کرتے تھے۔ انگلستان کے

[۱]—”ہلڈرے“، یعنی ”سو“ کا مفہوم قطعی طور پر طے نہیں کیا جاسکا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ نام زمین کی پیمائش کے لحاظ سے رکھا گیا ہے، بعض سمجھتے ہیں کہ یہ سیاسی نظام کا واحدہ تھا اور اس سے مراد سو سپاہیوں کے گھرانے ہیں، (قبضے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ہندرتہ حکومت کے نظام کا ایک جزو تھے، مگر ان کی اپنی عدالت تھی، مجبوروں کو پکڑنے اور عدالت میں حاضر کرنے کے وہ ذمہ دار تھے اور ریاست کی طرف سے کوئی تحقیقات ہوتی تو انہیں کے نمائندے جواب دیتے تھے۔ انگریزی دستور میں نمائندگی کا اور نظام عدالت میں جوری کا اصول ہندرتہ کے رواج سے لیا گیا ہے۔ ہندرتہ سے بڑا واحدہ کاؤنگی یا شائر [۱] یعنی ضلع تھا جس میں کئی ہندرتہ شامل ہوتے تھے اور اس کی اجتماعی حیثیت اور اختیارات وہی تھے جو ہندرتہ کے، فرق صرف پیمانے کا تھا۔ ان اداروں کے اختیارات ایسے نہیں تھے کہ وہ کسی اعتماد سے خود مختار کہے جاسکیں، اور رفتہ رفتہ وہ حکومت کی کل کے پرزے بن گئے، لیکن سیاسی نظام میں بالکل محو ہوجانے کے بعد بھی ان کی اجتماعی شخصیت تسلیم کی جاتی رہی۔ جارج چہارم کے زمانے کا ایک قانون ہے [۲] جو ہندرتہ یا اسی نوعیت کے حلیے کو ایسے نقصانات کا ذمہ دار قرار دیتا ہے جو اس علاقے کے لوگ جان بوجھ کر کسی عمارت یا کسی شخص کی ملکیت کو پہنچائیں۔ یعنی کم از کم اس لحاظ سے وہ انیسویں صدی کے شروع تک قانوناً ایک شخصی اور اجتماعی ارادہ رکھنے کے اہل سمجھے جاتے تھے۔

بااختیار انجمنوں کے بہترین نمونے قرون وسطیٰ کے شہر ہیں۔ گیارہویں صدی کے بعد سے، جب تجارت اور صنعت و حرفت نے کافی ترقی کرلی تھی، شہری آبادی نے جاگیرى نظام کے بکھیرے سے پھینچا چھلانے اور جائیدادوں کی بے ملحوظ دہلیے کی کوششیں شروع کر دیں۔ شہروں میں ہم پیشہ تاجروں اور دستکاروں کی برادریاں قائم ہونے لگیں اور خوش حال شہریوں نے آہستہ آہستہ ایک طرف اندرونی نظام اور دوسری طرف شاہی افسروں سے معاملہ کرنے کا کام اپنے ذمے لے لیا، اور ان کی مجلس شہری آبادی کی نمائندگی کرنے لگی۔ جب شہروں کی دولت اور بڑھتی تو انہوں نے بادشاہوں کی ضرورت کے وقت مدد کرکے حقوق کی سلدیں حاصل کرلیں، ان کے نمائندوں کی انتظامی مجلسوں شہروں پر حاوی ہو گئیں اور ان کا ایک باقاعدہ انتظام حکومت قائم ہو گیا۔ اطالیہ اور جرمنی کے ”آزاد“ شہر

[۱]—Shire, county

[۲]—7 and 8 G. IV, C. 31

فرانس کے 'کومیون' [۱] اور انگلستان کے "برو" [۲] سب قرون وسطیٰ کی سلد یافتہ انجمنوں کے مثالی نمونے ہیں، اور رومی قانون کی سلد یافتہ انجمنوں اور ان میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ وہ ریاست کے حکم سے قائم نہیں ہوئیں، بلکہ انہوں نے ریاست کو اپنا وجود تسلیم کرنے پر مجبور کیا۔ 'ہلڈرڈ' شائر اور آزاد شہروں میں فرق صرف قانونی حیثیت اور اختیارات کا تھا۔ 'ہلڈرڈ' اور شائر کسی خاص سلد کے ذریعے سے نہیں قائم کئے گئے، وہ بھی خودرو ادارے تھے، مگر وہ بہت جلد مرکزی حکومت کے مقامی اعضا بن گئے۔ شہروں نے اکثر سلدوں کے بل پر ایک محدود قسم کی خود مختاری بھی حاصل کر لی، وہ حکومت کی کل کے پورے نہیں تھے، بلکہ ریاست کے اندر چھوٹی ریاستیں [۳]۔ وہ ایک حد تک قانون وضع کرنے کے مجاز تھے، ان کی اپنی عدالتیں تھیں، اپنی پولیس اور کبھی کبھی ان کی اپنی فوج بھی ہوتی تھی۔ بادشاہ اگر کوئی لگان عائد کرتا یا جرمانہ کرتا تو شہر کا افسر اعلیٰ، جسے انگلستان میں میئر [۴] یا ٹاؤن ریف [۵] کہتے تھے، فرانس میں میئر [۶] اور جرمنی میں برگ مائسٹر [۷] اس کی ادائیگی کا ذمہ دار تھا، اور رسمی قانون اور سیاسی اصول دونوں کے مطابق شہروں کی وہی حیثیت تھی جو کسی شخص کی ہوتی ہے۔

یہ حقوق شہروں کے علاوہ چند اور مخصوص انجمنوں کو بھی حاصل تھے۔ ملکی نمائندوں کی مجلسیں ایسی انجمنیں تھیں جن کے خاص

Commune—[۱]

Borough—[۲]

[۳]—اطالیہ میں مرکزی حکومت یا تو تھی نہیں یا بہت کمزور تھی، اور وہاں شہر بڑے کر خود مختار ریاستیں بن گئے جیسے وینس (Venice) اور فلورنس (Florence)۔ ان کی سیاسی زندگی اور سرگزشت یونان کی شہری ریاستوں سے بہت ملتی ہے اور تہذیبی کارناموں کے لحاظ سے بھی یہ ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ یونان اور اطالیہ کی شہری ریاستوں میں جو فرق تھا اس کے مطالعے کے لئے Sidgwick: Development of European Polity لکچر نمبر ۱۶ اور ۱۹ ملاحظہ ہوں۔

Mayor—[۴]

Town-reeve—[۵]

Maire—[۶]

Burgmeister—[۷]

حقوق تھے، لیکن گو رسمی قانون انہیں تسلیم کرتا تھا، سیاسی فلسفے کی کمی یا کمزوری نے ان کی سیاسی نوعیت کو پوری طرح سے ظاہر نہیں ہونے دیا۔ جیسے انگلستان کے سوا ہر ملک میں نمائندوں کی مجلسوں کے اختیارات ضبط کر لئے گئے، یا بھلا دئے گئے، ویسے ہی وہ سیاسی اصول جس کے دو سے ملکی نمائندوں کی مجلس [۱]، یعنی انجمن کی انجمن فرض کی گئی تھی اور اسی بلحاظ پر خاص سیاسی حقوق کی حامل قرار دی جاتی تھی طاق نسیاں کا گلدستہ بن گئی۔ فرانس میں جہاں تک رسمی قانون کے تحفظ کا سوال تھا، شہروں کی ”پارلمانوں“ [۲] نے مجلس نائیبین کی قائم مقامی کرنا چاہی۔ یہ بظاہر تو عدالتیں تھیں، مگر ان کے بعض سیاسی اختیارات بھی تھے، جنہیں بڑھانے کی وہ ہمیشہ تدبیریں سوچتی رہتی تھیں۔ ان کے اراکین قانون داں ہوا کرتے تھے، خواہ وہ وکیل ہوں یا جج، اور دکنیت کا حق موروٹی تھا۔ جاگیردار اور شاہی عدالتوں سے ان کا ہمیشہ مقابلہ رہتا تھا، اور اس کی وجہ سے آپس میں عداوت رہا کرتی تھی، لیکن کوئی پارلمان اپنے شہر یا علاقے کی نمائندگی کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتی تھی، اس کے حقوق کی بلحاظ عام مفاد یا عام ارادہ نہیں ہوتا تھا بلکہ محض اس کی سند، اور تلک نظری اور خود غرضی نے پارلمانوں کے اثر کو بھی بہت محدود رکھا۔

قرون وسطیٰ کی سب سے وسیع اور مقتدر انجمن کلیسا تھا۔ اس کا نظام ریاست سے بالکل جدا تھا، اس کی اپنی عدالتیں تھیں، اپنا مجموعہ قانون۔ ریاست کو اس کا اختیار نہیں تھا کہ اس کے ادنیٰ سے ادنیٰ عہدہ دار کو اپنے قانون کے مطابق سزا دے، اور اگر کوئی مجرم کسی گرجا میں پناہ لیتا تو وہ گرفتار نہیں کیا جاسکتا تھا۔ کلیسائی اقتدار کے حامیوں نے پایا اور کلیسا کے مرتبے کو بہت بڑھا کر دکھایا، اور ان کے متعلق ایسے دعوے کئے جنہیں تسلیم کرنا سیاسی حاکموں کی خودداری کے خلاف تھا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کلیسا سولہویں صدی کی اصلاحی تحریکوں کے کامیاب ہونے تک یورپ کی سب سے وسیع اور متحد ریاست تھا، اور اپنے

[۱]—'Communitas Communitatum'

[۲]—Parlement—ملاحظہ ہو نوٹ صفحہ ۱۱۷

اختیارات اور حقوق کے لحاظ سے ایک منتظم اور خود مختار جماعت تھا جس کے نظم پر ریاست کے مدبر رشک کر سکتے تھے۔

پندرہویں صدی خود مختار جماعتوں کے فروغ کا زمانہ تھی۔ اسی صدی میں ان کی سیاسی حیثیت پر تھوڑا بہت غور کیا گیا اور اسی صدی میں ان کا زوال بھی ہو گیا۔ کلیسا کی اجتماعی تحریک [۱] کا زمانہ بھی یہی ہے اور اس تحریک میں جو فلسفی، عالم اور قانون دان شریک تھے انہیں کی تصانیف میں انجمنوں اور جماعتوں کی نوعیت اور ان کے حقوق پر سب سے زیادہ بحث کی گئی۔ اجتماعی تحریک کے حامی کلیسا کا وقار اور اقتدار کم نہیں کرنا چاہتے تھے، وہ پاپاؤں کی خود سر اور غیر ذمہ دارانہ حکومت کے خلاف تھے، اور ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ کلیسا کی مجلس عامہ کا پاپاؤں سے زیادہ مرتبہ اور اقتدار ہے۔ وہ دستوری اصول جن پر ان دلیلوں کا انحصار تھا کچھ تو انہوں نے اپنے زمانے کے سیاسی رواج اور کچھ رسمی سلسلہ یافتہ انجمنوں کے قانون سے اخذ کئے، اور یہ دکھانا چاہا کہ اصل فرمان روا وہ حاکم نہیں ہوتا جسے انجمن اپنا کار و بار انجام دینے کے لئے منتخب کرتی ہے، بلکہ خود انجمن، یا اس کے نمائندوں کی مجلس۔ انجمن اپنے اختیارات اس مجلس کے سپرد کرتی ہے، اور یہ مجلس مرتبہ میں انجمن کے حاکم یا افسر اعلیٰ سے برتر ہوتی ہے، کیونکہ مجلس کا ارادہ حقیقت میں انجمن کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس بحث میں رومی قانون، اور اس کی وہ شرحیں جو بارہویں صدی سے کی جا رہی تھیں بہت نمایاں ہیں، کیونکہ قرون وسطے میں تقلید اور قانون پرستی کا دور دورہ تھا، اور جو دلیل انجیل، کلیسائی بزرگوں اور عالموں کی تصانیف یا رومی قانون پر مبنی نہ ہو، اس کی کوئی وقعت نہیں ہوتی تھی۔ مجلس عامہ کے طرفداروں کا دعویٰ یہ تھا کہ کسی قوم کو حاکم اور محکوم میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، حاکم اور محکوم کے جداگانہ حقوق نہیں ہوتے، اور حاکم کا رتبہ اصولاً چاہے جتنا بلند رکھا جائے، وہ اس جماعت کے ماتحت ضرور رہتا ہے جو اسے حاکم مقرر کرتی ہے۔ کلیسا کے عہدہ دار، خواہ وہ کسی حلقے کے پادری ہوں یا اسقف یا پاپا، دراصل عیسائی ملت کے سر پر زبردستی مسلط نہیں کئے گئے ہیں، بلکہ اس کے نمائندے ہیں اور ان کے اختیارات اور حقوق وہی ہیں جو نمائندوں کے ہونا چاہئیں۔ لیکن

اجتماعی تحریک کے حامیوں نے اپنے زمانے کے رواج اور اداروں کو دلیلوں کے طور پر نہیں پیش کیا اور خود مختار انجمنوں کی جو نظیر انہیں رومی قانون میں ملی وہ ان کے حق میں بہت مضر ثابت ہوئی، کیونکہ انجمن کی جو اجتماعی حیثیت وہ تسلیم کرنا چاہتے تھے اس کی رومی قانون میں گنجائش نہیں تھی۔ ایسی انجمنوں کی مثالیں ان کی نظر میں تھیں جن میں حاکم اور محکوم ایک اجتماعی شخصیت کے اجزا اور اعضا تھے اور نکولس [۱] نے بہت مفصل اور دلچسپ طریقے پر کلیسا اور ایسی انجمنوں کے نظام میں مشابہت دکھائی ہے۔ لیکن اس کی دلیلوں کا ذکر نہیں ہوئیں اور فتح اسی فرقے کی ہوئی جو قرون وسطیٰ کے رواج سے دور مگر رومی قانون سے زیادہ قریب تھا۔

کلیسا کی طرح ریاست میں بھی وہ ربط اور حاکم اور محکوم کی یک جہتی جس کے نمونے قرون وسطیٰ کی انجمنیں تھیں پیدا نہیں کی جاسکی۔ ماریسی لی او نے دعایا کو شہریوں کی انجمن [۲] قرار دے کر حاکموں کو ایک خود مختار انجمن کے معظم اراکین کا درجہ دے دیا، اور گو اس کی تصنیف کا چرچا بہت ہوا لیکن اس کا یہ نقطہ نظر پھر کسی فلسفی نے اختیار نہیں کیا، اور سیاسی مشکلوں کا یہ حل لوگوں کی نظروں سے چھٹا رہا۔ ریاست کی ”شخصیت“ تو بعض قانون دان تسلیم کرتے تھے [۳] اور سیاسی اختیارات بھی اسی شخصیت کی طرف منسوب کرتے تھے، مگر اس شخصیت سے سیاسی جماعت کا کوئی واسطہ نہیں رکھا گیا، اس کی حیثیت محض ایک قانونی اختراع، ایک فرضی ہستی کی رہی۔ ایک نہایت مستند قانون دان، بارتولوس [۴] نے سند یافتہ انجمنوں کی دو قسموں بتائی ہیں، ایک وہ جو اپنے سے برتر قوت کے ماتحت ہو، دوسری وہ جو بالکل خود مختار ہو۔ اگر انجمنوں اور ریاست (جو سب سے بڑی انجمن ہے اور اپنے سے برتر قوت کو تسلیم نہیں کرتی) اس تقسوم میں لائی جاتیں تو یہ سیاسیات میں بہت تعجب خیز ثابت ہو سکتی تھی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ بادشاہوں کو مصلحت

[۱]—Nicholas Usanus

[۲]—Universitas Civium

[۳]—Gierke تصنیف مذکورہ، صفحہ ۶۶

[۴]—Bartolus

نے اس پر مجبور کیا کہ وہ امیروں کی طاقت کو توڑیں اور ان تمام اداروں کے اختیارات ضبط کر لیں جو ریاست کے اقتدار میں شریک ہوئے کا دعویٰ کرتے تھے۔ رومی قانون کے عالم جو سیاسی تعلیم دیتے تھے اس نے بادشاہوں کو ریاست کے کل اقتدار پر قبضہ کرنے اور رومی شہنشاہ کی طرح مطلق فرماں روا بننے میں بہت مدد دی۔ یوں بادشاہ ریاست اور سیاسی قوت کا مجسمہ بن گئے، دوسری طرف شہری ایک انجمن کے بجائے محض افراد کا مجموعہ تصور کئے جانے لگے، اور ان کے حقوق ایک جماعت کی مشترکہ ملکیت ہونے کے بجائے ایسے افراد کے حقوق بن گئے ”جن کا باہمی ربط محض قانون دانوں کا فرضیہ ہے۔“ اس طرح اجتماعی شخصیت کا مفہوم اور وہ اجتماعی شخصیتیں جو صحیح معنوں میں نامی سیاسی اجسام کی سبق آموز مثالیں تھیں حقوق اور اختیارات کی چھین چھپت میں نیست و نابود ہو گئیں، یا ریاست کی حلقہ بگوش بن گئیں۔ ان کے ساتھ ترتیب مدارج کا تصور بھی منحور ہو گیا اور سیاسی جماعت بادشاہ اور رعایا میں تقسیم ہو گئی جن کے درمیان کوئی ادارہ یا نظام نہیں رہا۔ اس طرح سیاسی فلسفے نے اس عداوت کے لئے گنجائش نکال لی جو بعد کو مذہبی اختلافات کی وجہ سے پیدا ہونے والی تھی، اور کئی صدیوں تک فلسفی ریاست کو ایک نامی جسم کے بجائے ایک مصنوعی ادارہ سمجھتے رہے، اس کی ترقی کے لئے خارجی مہرک تلاش کرتے رہے، اور اس کے ربط کو اجتماعییت کے احساس پر نہیں بلکہ اس اصول پر قائم کرتے رہے کہ معاہدے کی پابندی لازمی ہے۔

سترھویں صدی کے ایک قانون دان، شہر ایمڈن [۱] کے مہجستہدیت ایل تھوزئس [۲] نے سیاسی مصنفوں کے عام طرز کے خلاف سیاسی نظام کا ایک نقشہ بنایا ہے جس میں انجمنوں اور ان کے بنیادی اصولوں کی اہمیت پوری طرح تسلیم کی گئی ہے۔ جس زمانے میں ایل تھوزئس کی تصنیف شائع ہوئی (۱۶۱۰) قرون وسطیٰ کا دور ختم ہو چکا تھا اور ایک نئی ذہنیت اور نئے حوصلے سیاسی دنیا پر حاوی تھے، لیکن ایل تھوزئس کے خیالات کا سلسلہ قرون وسطیٰ ہی سے ملتا ہے۔ اس کے ذہن پر مقدس رومی شہنشاہی اور ہالستان کے

[۱]—Emden

[۲]—Johannes Althusius (۱۵۵۷—۱۶۳۸)

نئے دستور [۱] کا بہت بڑا اثر تھا اور دونوں میں ریاست کو ایک حد تک خود مختار واحدوں کا مجموعہ بنانے کی کوشش کی گئی تھی۔ مگر سیاسی نظام کی ان دونوں مثالوں سے زیادہ قرون وسطیٰ کی انجمنیں اس کے مدنظر تھیں اور اس وجہ سے اس کے نظریے اور تجویزیں ان انجمنوں کی سیاسی نوعیت کا بہترین مظہر ہیں۔

ایل تھوزئس معاشرے کو افراد میں نہیں تقسیم کرتا بلکہ چھوٹی جماعتوں میں جن میں سب سے چھوٹی جماعت خاندان ہے۔ خاندان اس کا سیاسی واحدہ ہے اور یہیں سے سیاسی تعلقات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ خاندان، برادری، گانو، ضلع، صوبہ، ریاست، انہیں ہم چاہیں تو حلقے سمجھ لیں جن میں سے ایک دوسرے کے اندر ہے، یا ایسی انجمنیں یا جماعتیں جن میں سے ایک دوسرے کے ماتحت ہے۔ برادریاں خاندانوں کے باہمی اتحاد اور معاہدے سے قائم ہوتی ہیں، گانو برادریوں کے اتحاد سے، اور یوں بتدریج ریاست کی نویت آتی ہے۔ ایل تھوزئس کے نظام میں تمام ماتحت جماعتیں ایک حد تک خود مختار ہیں اور سب کا اساسی اصول ایک معاہدہ ہے، خواہ وہ مذکور ہو یا مقدر، جس کے مطابق حاکم اور محکوم کا رشتہ قائم ہوتا ہے اور اجتماعی زندگی کے مقاصد مقرر کئے جاتے ہیں۔ مثلاً خاندان کی بنا ایک مقرر فطری معاہدہ ہے جس کے دو سے خاندان کا نصب العین اس کے اراکین کی بہبود قرار دی جاتی ہے۔ اسی معاہدے کے دو سے چھوٹوں اور بڑوں کے حقوق اور فرائض طے ہوتے ہیں اور بزرگوں کی اطاعت خاندانی نظام حکومت کا بنیادی اصول قرار پاتی ہے۔ برادری، گانو، ضلع، صوبہ، ریاست سب کے نظام کا اصول یہی ہونا چاہئے، اور ان کے تمام اداروں کی ترتیب اور نظم ان کے مقاصد کے لحاظ سے کرنا چاہئے، کیونکہ اجتماعی زندگی کی جان اس کا مقصد ہوتا ہے۔ ریاست وہ جماعت ہے جو ان سب ماتحت جماعتوں سے مل کر بنتی ہے، جب کہ شہر اور صوبے اپنی ملکیت اور اپنی جدوجہد مشترک کر کے ایک فرمان روا قوت کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کا معاہدہ کرتے ہیں، اور ریاست کا مقصد تمام ماتحت جماعتوں کی بہبود ہوتی ہے۔

[۱]—یعنی جو سپانڈی سلطنت سے علیحدہ ہونے کے بعد وضع ہوا اور جس میں ہالستان

کی ریاست مختلف صوبوں کا اتحاد تصور کی گئی۔

فرمان روا سے ایل تھوڑس کی مراد مفاد عامہ کے لئے انتظام کرنے کا سب سے اعلیٰ اختیار ہے۔ یہ اختیار ریاست کے واسطے مخصوص اس سبب سے کیا گیا ہے کہ اور جماعتیں محدود ہونے کی وجہ سے اجتماعی زندگی کا یہ اہم فرض انجام نہیں دے سکتی ہیں۔ قانون دان فرمانروائی کو ایک حق تصور کر کے اسے پایا یا شہنشاہ یا بادشاہ یا قوم کی ملکیت ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے، مگر ایل تھوڑس ان کی دلیلوں کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ اس میں بحث کی گنجائش ہی نہیں سمجھتا کہ اصل فرمان روا کس کو ہونا چاہئے، کیونکہ اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کے مشاہدے سے صاف ظاہر ہے کہ فرمان روا صرف ریاست کے اراکین بحیثیت مجموعی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ اصول بھی اس کے خیال میں ثبوت کا محتاج نہیں کہ ریاست کے عہدہ داروں کو سیاسی جماعت کے ماتحت ہونا چاہئے، اس لئے کہ ریاست ایک خاص مقصد کو مدنظر رکھ کر قائم کی جاتی ہے اور جو لوگ ایک خاص مقصد کو اپنا نصب العین بنائیں انہیں ان ذریعوں پر بھی اختیار ہونا چاہئے جن سے وہ حاصل ہو سکتا ہے۔ حکومت کا دارمدار محکموں کے ارادے اور رضامندی پر ہوتا ہے، حکومت کرنا کسی کا حق نہیں ہو سکتا۔ ایل تھوڑس اصولاً ریاست کے اراکین کو مجموعی حیثیت سے فرمان روا قرار دے کر فرمانروائی کے عملی اختیارات نظام حکومت کے مختلف شعبوں میں تقسیم کر دیتا ہے، جو اپنے اپنے طور پر اصل فرمان روا کے فرائض کو پورا کرتے ہیں اور مقاصد عامہ کے حاصل کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں۔ مثلاً گانو کے دھمے والے اپنے اختیارات گانو کی انتظامی مجلس کے سپرد کرتے ہیں جس کا انتخاب وہ خود کرتے ہیں اور جو ان کے ارادے کے مطابق تمام فرائض انجام دیتی ہے۔ اسی طرح گانوں کے نمائندوں سے ضلع کی اور ضلعوں کے نمائندوں سے صوبے کی انتظامی مجلسیں بنتی ہیں، اور حکومت کا کام چلاتی ہیں۔ لیکن اختیارات نمائندوں کے سپرد کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اصل جماعت ان سے ہمیشہ کے لئے دست بردار ہو جاتی ہے۔ تمام عہدے دار، خواہ وہ اشخاص ہوں یا مجلسیں، اگر وہ اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کریں، یا اپنے سیاسی اور معاشرتی فرائض مناسب طور پر انجام نہ دیں، تو اصل جماعت، جس کے وہ کارکن ہیں، ان کے اختیارات واپس لے سکتی ہے۔

جس سیاسی فلسفے میں جماعت فرمان روا قرار دی جائے اس میں

طریق حکومت پر بحث کرنے کا زیادہ موقع نہیں ہو سکتا - اگر سیاسی جماعت اصل فرمان روا ہے تو حکومت کے نظام کو بادشاہی ' اشرافیہ یا جمہوریت کہنا محض یہ جتنا ہے کہ اس جماعت میں کون سا عنصر زیادہ نمایاں ہے - فرمانروائی کا مظہر خواہ کسی مجلس نائبین کا فیصلہ ہو یا شاہی فرمان ' اس کی تہ میں یقیناً جماعت کا اثر اور جماعت کا ارادہ ہوگا - بادشاہ یا جمہور کا حکومت پر بالکل مسلط ہو جانا اس صورت میں ممکن ہی نہیں جب جماعت مجبوری حیثیت سے فرمان روا ہو ' اور ایل تھوزنس کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ حکومت کی شکل صرف ایک ہو سکتی ہے ' اور وہ ایسی جس میں ہر طبقے کا مناسب اثر ہو ' یعنی جس میں حکومت کے مختلف طریقوں کی ہم آہنگ آمیزش ہو - بادشاہ کا وجود ریاست کے لئے ناگزیر نہیں ' لیکن اگر سیاسی جماعت ریاست قائم کرتے وقت ایک افسر اعلیٰ کا ہونا مصلحت سمجھے تو ایک بادشاہ منتخب کر سکتی ہے اور چاہے تو بادشاہی کے عہدے کو موروثی بنا سکتی ہے - بادشاہ اور رعایا ' یعنی سیاسی جماعت کا رشتہ وہی ہو سکتا ہے جو ایک کارکن اور اس کے افسر کا ' رعایا اطاعت کا وعدہ کرتی ہے ' اس شرط پر کہ بادشاہ ریاست کے اساسی قوانین کے مطابق حکومت کرنے کا عہد کرے ' لیکن گو بادشاہ اپنے عہد کا بالکل پابند ہو جاتا ہے ' رعایا کی فرمان برداری مشروط رہتی ہے - اگر بادشاہ اساسی قوانین کی خلاف ورزی کرے تو وہ معزول کیا جاسکتا ہے اور اگر اس کی زیادتیوں سے بچنے کی اور کوئی صورت نہ ہو تو ان شہروں اور صوبوں کو جن کے اتحاد سے ریاست قائم ہوئی ہو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ اس اتحاد کو توڑ دیں ' کسی اور ریاست میں شامل ہو جائیں ' یا کسی اور شخص کو بادشاہ منتخب کر لیں -

ایل تھوزنس کے نظام میں ریاست کی ہستی اس کے اراکین ' یعنی ان شہروں اور صوبوں سے جو باہم متحد ہو کر اسے قائم کرتے ہیں ' کوئی جدا چیز نہیں ' اور ریاست کا مقصد بھی اس کے علاوہ کچھ نہیں جو اس اتحاد کا مقصد ہو - ریاست کی زندگی اس کے اجزاء میں "ظہور ترتیب" ہے ' اس کی موت "انہیں اجزاء پریشان ہونا" - لیکن اس وجہ سے ہمیں یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ ایل تھوزنس کی نظر میں ریاست کا مرتبہ کافی بلند نہیں ہے - اس نے ایسے زمانے میں جب تمام مذہبی جماعتیں ریاست کو اپنے معاملات سے بے دخل کرنا چاہتی تھیں ' ریاست اور خالص مذہبی نظام کا

فرق مٹا کر ریاست کو مذہبی زندگی کا نگران قرار دیا ، اور اس کے علاوہ تعلیم اخلاقی ، تجارت وغیرہ سب کا انتظام اس کے حوالے کر دیا ۔ اس کے ذہن پر قرون وسطیٰ کی اس فضا کا اثر بہت نمایاں ہے جو قدیم رومی شہنشاہی کی روایات اور رومی قانون کے اصولوں سے محفوظ رہی تھی ۔ اس فضا میں سیاسی حاکم سے زیادہ سیاسی جماعت اور سیاسی مقاصد کی قدر کی جاتی تھی ، اور اسی وجہ سے ریاست کی بھی زیادہ گہری اور سچی قدر تھی ، کیونکہ ریاست کے بغیر سیاسی جماعت اور سیاسی زندگی دونوں بہت نا مکمل رہ جاتی ہیں ۔ ایل تھوزنس کی وفاقی ریاست میں وہ مرکزیت اور وہ استحکام نہیں پیدا ہو سکتا تھا جس کے سوا اس زمانے میں روشن خیال فلسفیوں کو خانہ جنگیوں سے بچنے کی اور کوئی تدبیر نظر نہ آتی تھی ، لیکن فلسفے کو اصالت سے قریب جتنا ایل تھوزنس نے کر دیا اتنا اور کوئی یورپی فلسفی نہیں کر سکا ۔ ممکن ہے حاکم اور محکوم کا وہ رشتہ جو اس نے قائم کیا ہے قانون داں کو پیچھڑا دیا معلوم ہو اور مدبر اسے ریاست کی ترقی کے لئے مہلک قرار دے ۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ قانون داں اور مدبر کو اپنی آسانی کی فکر ہوتی ہے ، اور ایل تھوزنس کا مقصد یہ تھا کہ سیاسی جماعت آزادی اور خود مختاری کی دولت نہ کہو بھٹے ۔ ایل تھوزنس نے بادشاہ کو جو حیثیت دی ہے اس سے بہت قانونی دشواریاں پیدا ہو سکتی ہیں ، مگر رعایا پر جبر نہیں کیا جاسکتا ۔ اس نے فرماں روا کی رائی کا جو مفہوم پیش کیا ہے وہ قانون کی تخت میں آسانی سے نہیں آسکتا مگر حقیقت میں بہت واضح ہے ۔

ریاست کو جماعتوں کے معاہدے پر قائم کرنے کا نظریہ اس صورت میں نہیں رائیج ہوا جو ایل تھوزنس نے بیان کیا ہے ۔ پھر بھی سولہویں ، سترہویں اور اٹھارویں صدیوں میں اس خیال کا بہت چرچا رہا کہ ریاست کی بنیاد معاہدے پر ہے ۔ یہ خیال ہمیں صریحاً غلط معلوم ہوگا اور ہمیں تعجب ہوگا کہ لوگ اسے کس طرح درست مان سکتے تھے جب تک ہم اسے اس فلسفے کی روشنی میں نہ دیکھیں جو ایل تھوزنس کی تصنیف میں تکمیل کو پہنچا ۔ قرون وسطیٰ کے رسمی قانون کے مطابق انجمن کی موت اور زندگی کا اس کے اراکین کے مرنے جیلے سے کوئی واسطہ نہیں تھا ، وہ اس وقت تک زندہ رہتی تھی جب تک کہ اس معاہدے کی خلاف ورزی نہ کی جائے اور وہ مقصد ترک نہ کر دیا جائے جس کے ذریعے سے اسے حیات اور

”شخصیت“ حاصل ہوتی تھی۔ وہی لوگ جو اس قانون کے سائے میں پہلے تھے اس کا دھویں کر سکتے تھے کہ ریاست، خواہ وہ کتنے سو یا ہزار برس پہلے قائم ہوئی ہو، اس معاہدے کی پابند ہے جو اسے قائم کرتے وقت لوگوں نے آپس میں یا بادشاہ کے ساتھ کیا تھا، اور وہی لوگ اسے ایک مسلمہ بات سمجھ سکتے تھے کہ حاکم اور محکوم پشت در پشت اس معاہدے کے پابند رہیں گے۔ فلسفی انجیل اور رومی قانون کی سلدوں کے محتاج تھے، اس وجہ سے وہ اس نظریے کو اس کی اصل صورت میں نہیں پیش کر سکے، اور ایک طرف رومی قانون کے اس اصول نے جو صرف تجارتی شرکت یا سلد یافتہ جماعت کو انجمن تسلیم کرتا تھا، دوسری طرف فرمانروائی کے اس تصور نے جو رومی قانون سے اخذ کیا گیا تھا، اور جس کے مطابق صرف بادشاہ کا ارادہ ریاست کا ارادہ ہو سکتا تھا، صرف بادشاہ کا حکم انجمن میں جان ڈال سکتا اور اسے شخصیت عطا کر سکتا تھا، قرون وسطیٰ کے اس پیش بہا نظریے کا گلا گھونٹ دیا۔

تیسرا حصہ

قومی ریاست : پہلا دور

پہلا باب

مذہب اور سیاسیات

قرون وسطیٰ کے سیاسی فلسفے کا نتیجہ ایک ایسی وحدت کا تصور تھا جو مختلف اور ایک حد تک مستقل اجزاء کے ربط اور ہم آہنگی پر قائم ہو۔ یہ تصور رومی شہنشاہی کی یادگار تھا اور اسے ملی اقتصاد کے خیال نے پیدا کیا تھا، مگر پایا اور شہنشاہ کی عداوت نے اسے سیاسی دنیا میں حقیقت کا جامہ نہیں پہننے دیا۔ رفتہ رفتہ رومی قانون کے اصول، جنہیں سب سے پہلے پایاؤں نے اپنے دعوے ثابت کرنے کے لئے سیاسی بحث میں استعمال کیا تھا، سیاسی دنیا میں رائج اور مقبول ہو گئے اور ان سے ملکی اقتدار اور فرمانروائی کے متعلق ایسے نظریے اخذ کئے گئے کہ وحدت کا خیال ہی جاتا رہا، اور عیسائی ملت ایسی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی جن میں عملاً کیا اصول بھی کسی طرح کا اقتصاد قائم کرنے کی خواہش نہیں پیدا ہوئی۔ قومیت کا احساس بھی آہستہ آہستہ نمودار ہو رہا تھا، اور اس کی وجہ سے انتشار لازمی تھا۔ پندرہویں صدی میں، خصوصاً قسطنطنیہ کی فتح کے بعد سے، یونانی اور رومی ادب اور تہذیب کے اثر نے یورپ کی ذہنیت کی گایا پلٹ دی، اور اس مذہبی رشتہ کو جو وحدت کے تصور کی آخری یادگار تھا، پہلے لامذہبیت نے اور پھر مذہبی اختلافات نے توڑ دیا۔ اطالیہ میں لامذہبیت کا دور دورہ تھا، جرمنی میں مذہب کے مردہ جسم میں نئے سرے سے جان ڈالنے کی ضرورت تھی۔ اطالیہ میں مے کی اویلی [۱] اور جرمنی میں لوتر [۲] کی شخصیتیں ایسی تھیں جن کے خیالات میں ان کے زمانے کی ذہنی فضا

[۱] Niccolò Machiavelli—(۱۴۶۹—۱۵۲۷)

[۲] Martin Luther—(۱۴۸۳ - ۱۵۶۳)

کا عکس بہت صاف اور صحیح نظر آتا ہے۔ دونوں باقی تھے، ایک قرون وسطیٰ کی سیاسی ذہنیت سے، دوسرا اس کے مذہبی رجحانات سے، اور دونوں نے اپنی اپنی جگہ پر ایک نئی سیاسی اور مذہبی زندگی کا پیغام سنایا۔

مے کی آرینی جس ماحول میں پیدا ہوا وہ بالکل انوکھا تھا۔ اطالیہ میں اتحاد کی خواہش ہمیشہ سے تھی مگر کبھی پوری نہ ہو سکی۔ پندرھویں صدی کے آخر میں اطالیہ کے باشندے یورپ کے علمی اور تہذیبی رہبر تھے، لیکن ملک کی سیاسی حالت بہت ابتر تھی اور انتشار اس حد تک پہنچ گیا تھا کہ کسی قسم کا ربط قائم کرنا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ اطالیہ کے وسط میں پاپاؤں کا سیاسی اقتدار تھا، شمال میں شہنشاہ کا، جنوب میں اسپانیہ کا، ویلس [۱] اور فلورنس [۲] میں شہری ریاستیں تھیں۔ ان کے علاوہ جا بجا چھوٹی بڑی شہری ریاستیں تھیں جنہیں اپنی خود مختاری بہت عزیز تھی۔ شہنشاہ کی حکومت کے زمانے میں یہ کسی نہ کسی طرح سلامت رہ گئی تھیں، پندرھویں صدی میں شہنشاہ کا سایہ ان کے سر پر سے ہٹ گیا اور پاپاؤں نے ساری دنیا پر فرمانروائی کرنے کا حوصلہ چھوڑ کر اطالیہ میں ایک ریاست قائم کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ اس کوشش نے صرف اطالیہ کے اندرونی معاملات میں انقلاب ہی نہیں پیدا کر دیا بلکہ اور ریاستوں کو اطالیہ کی بے بسی سے آگاہ کر دیا اور ایسے اچھے شکار کو دیکھ کر سب کے منہ میں پانی بھر آیا۔ ۱۳۹۴ء میں فرانس کے بادشاہ چارلز ہشتم نے اطالیہ پر حملہ کیا، اور اس کے بعد سے یہ ملک ایک مدت تک یورپ کی مختلف ریاستوں کا میدان جنگ رہا۔ ملک کو اس آفت میں مبتلا کرنے کے ذمہ دار صرف پاپا نہیں تھے۔ اس گھر کو آگ لگے گی کے چراغ سے لگی تھی۔ اطالیہ کا انتشار ایک ذہنی وبا کا نتیجہ تھا، اور یہ وبا اس کی ذہنی ترقی نے پھیلائی تھی۔ پروفیسر ولاری کا خیال بالکل صحیح ہے [۳] کہ پندرھویں صدی میں اطالیہ کی ذہنی نشو و نما شروع نہیں ہوئی بلکہ اُنہی کو پہنچ چکی تھی۔ لوگ ان تمام

Venice—[۱]

Florence—[۲]

Villari : Machiavelli and his Times—[۳]

پابندیوں سے آزاد ہو گئے تھے جو انسان کو بے لگام اور بیباک ہونے سے روکتی ہیں، خاندان، برادری، ملت، قوم کا احساس بالکل مٹ گیا تھا، وفاشعاری اخلاقی کمزوری سمجھی جاتی تھی، اور ہمت اور الوالعزمی کے سوا انسانی سیرت کے اور کوئی اوصاف قدر کے قابل نہیں مانے جاتے تھے۔ اسی دوران میں جنگ کے طریقے اور آلات میں وہ تبدیلیاں ہوئیں جن کی وجہ سے سپہ گری ایک جداگانہ پیشہ بن گئی۔ شہری ریاستوں میں بڑے ملکوں کی طرح مستقل فوج رکھنے کی استعداد نہیں تھی اور وہ اس پر مجبور ہو گئے کہ ضرورت کے وقت پیشہ ور سپاہیوں سے کام لیں۔ یہ لوگ ملازمت اس فرض سے کرتے تھے کہ موقع پاکر حاکم بن بیٹھیں، اور رائے عامہ ان کی حرکتوں کو برا نہ مانے کے بجائے ان کی ہمت کی داد دیتی تھی، خواہ وہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے کبھی ہی ذریعہ اختیار کرتے۔

اسی فضا میں مہ کی آویلی کی تربیت ہوئی، اور اس کی تصانیف میں اس وقت کی ذہنی کیفیت دکھائی دیتی ہے۔ وہ بھی کامیابی کا پرستار تھا اور بیباکی کا قدردان، اس کے عقیدوں اور ملک کی عام رائے میں فرق صرف اتنا ہے کہ اس نے بیباکی اور الوالعزمی کو ایک مقصد کے مانتے کر دیا ہے، جس سے اس کے زمانے میں لوگ عموماً غافل تھے۔ اسے سیاسی فلسفے سے بہت کم سروکار تھا، اور یہ عام خیال [۱] بالکل غلط ہے کہ ارسطو کی طرح سیاسیات اور اخلاقیات کے دائروں کو جدا کر کے ایک ضروری علمی تفریق جسے قرون وسطیٰ کی مذہبیت گوارا نہیں کر سکی تھی دوبارہ قائم کر دی۔ مہ کی آویلی نے سیاسیات کو اخلاقیات سے جدا نہیں کیا بلکہ عملی سیاست کو اخلاق سے، یعنی مدبر کو یہ مشورہ دیا کہ اپنے عمل کو اخلاقی اصولوں کا پابند نہ بنائے۔ سیاسی فلسفے میں اس کے غور و فکر نے مطلق کوئی اضافہ نہیں کیا، البتہ مدبر اور والیان ملک اس کی تصنیف ”بادشاہ“ کو تکیے کے نیچے رکھ کر سوتے تھے۔ مہ کی آویلی نے مدبروں کو بھی ایسی کوئی بات نہیں بتائی جسے وہ پہلے سے نہ جانتے تھے۔ اس سے پہلے بھی سیاسی دنیا میں چہرت بولدا، وعدہ کر کے پھر جانا، دھوکا دینا، ظلم کرنا رائج تھا، لیکن پہلے سب بری بات کو برا سمجھ کر کرتے تھے، مہ کی آویلی نے لوگوں کو یقین دلایا کہ ریاست کی حفاظت کے لئے

سب کچھ کرنا جائز ہے ' اور جب ریاست کا وجود خطرے میں ہو تو مدبر کو اپنے اوپر کسی اخلاقی اصول کی پابندی لازم سمجھنا صرف حماقت نہیں بلکہ ایک سیاسی جرم ہے ۔

مے کی آویلی کے خیالات کی متحرک اطالیہ کو آزاد کرنے اور اسے ایک متحدہ " مضبوط اور باوقار ریاست بنانے کی املگ تھی ' اور اس نے ایک انسان کامل کو اس مقصد کے حاصل کرنے کا واحد ذریعہ فرض کیا ہے ۔ وہ " حکومت کرنے کی حیوانی خواہش " کو نفرت اور حقارت کی نظروں سے دیکھتا ہے ' ایسی زیادتیوں جن کا کوئی اعلیٰ سیاسی مقصد نہ ہو اس کے خیال میں انہی جرم کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ وہ شخصی حکومت کا قائل نہیں تھا ' اسے معلوم تھا کہ ذاتی اغراض پر عمومی مفاد کو ترجیح صرف جمہوری طرز حکومت میں دی جاتی ہے ۔ متحرک اطالیہ کی فوری ضرورت یہ تھی کہ ایک مضبوط ریاست کی بنا ڈالی جائے ' اور یہ ضرورت صرف ایک الوالعزم اور بھیاک شخصیت پوری کر سکتی تھی ۔ اسی وجہ سے مے کی آویلی نے اپنی تصنیف کا عنوان " بادشاہ " رکھا اور اپنا ہیرو پایا سکندر ششم کے لڑکے سے زارے بورجیا [۱] کو بنایا ' جو کوئی اخلاقی جرم کرنے سے نہیں بچوگا تھا ' مگر اس نے بہت تھوڑے وقت کے اندر وسط اطالیہ میں ایک منظم ریاست قائم کر لی تھی ۔ یہ ریاست جس طرح دیکھتے دیکھتے وجود میں آئی اسی طرح دیکھتے دیکھتے فنا بھی ہو گئی ' لیکن پھر بھی مے کی آویلی اس طرز عمل اور ان اوصاف کا معتقد رہا جن کا مجسمہ سے زارے بورجیا کی شخصیت تھی ۔ مے کی آویلی یاس پرست اور انسانی فطرت سے بدظن تھا ۔ انسان کو وہ اتنا خود غرض اور کمیلہ سمجھتا تھا کہ اس کے نزدیک نیک اور با اصول حاکم اور مدبر کا کامیاب ہونا اتنا ہی بعید از قیاس تھا جتنا پتھر سے پانی نکالنا ۔ اسے یقین تھا کہ انسانی زندگی پر تقدیر راج کرتی ہے اور تقدیر ایک تلون مزاج اور بیوفا عورت کی طرح ہے ۔ تقدیر کے ساتھ " جبر " بھی انسان کی ہمت اور طاقت کی آزمائش میں شریک ہے ' اور انسان ان دونوں دشمنوں کا مقابلہ اسی وقت تک نہیں کر سکتا جب تک وہ اپنی ذات میں ان اوصاف کو پیدا نہ کر لے جو ان پر فتح پانے کے لئے ضروری ہیں ۔ یعنی اسے چاہئے کہ اپنے دشمنوں کے ساتھ انہیں کے ہتھیاروں سے لڑے '

تقدیر کی طرح دغا باز ہو جائے، اور جس طرح ”جبر“ کسی شخص اور کسی موقع کا لحاظ نہیں کرتا، ویسے ہی انسان خود بھی اپنے مقصد کو حق سمجھ کر ہر اخلاقی پابندی سے آزاد ہو جائے۔ مے کی آویلی تقدیر کی تلون مزاجی اور ”جبر“ کے دباؤ پر افسوس نہیں کرتا، بلکہ اسے انسان کی پوشیدہ استعداد اور قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ یہ اس کے فلسفے کا شیطانی عنصر ہے، ررنہ جو اخلاقی آزادیاں اس نے اپنے اصول کے مطابق اپنے خیالی بادشاہ کو دی ہیں ان سے ہر مدبر اور بادشاہ فائدہ اٹھاتا ہے، اور جن جرموں کو اس نے مدبر کے لئے جائز رکھا ہے وہ سبھی سے سرزد ہوتے ہیں۔

مے کی آویلی نے دراصل اخلاق کے دو درجے رکھے ہیں، عینی اور واقعی۔ وہ عینی اخلاق کے اصولوں اور ان کی خوبہوں سے انکار نہیں کرتا، مگر اس کے نزدیک عینی اخلاق ایک نصب العین ہے، جسے حاصل کرنے کی شرط یہ ہے کہ پہلے ان ”اخلاقی“ اصولوں پر عمل کیا جائے جو انسانی سہرت کی خامیوں، تقدیر کی شرارتوں اور ”جبر“ کی سخت گھریوں کو مدنظر رکھ کر بنانا پڑتے ہیں۔ مذہب کو بھی مے کی آویلی سیاسی استتکام کے لئے مفید مانتا ہے، مگر اس معاملے میں اس کی ”حقیقت بیلی“ اور بھی گراں گزرتی ہے۔ اس نے رومی تاریخ کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا کہ مذہب بہت سی سیاسی خدمات انجام دے سکتا ہے، اس لئے وہ خلوص اور عقیدت کو بالائے طاق رکھ کر مدبر کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ مذہب کو سیاسی افراط پوری کرنے کے لئے کام میں لائے، خواہ اس کی فرض رعایا میں ہر نوعیز بننا ہو یا وفاداری اور ایشار کا جذبہ بیدار کرنا۔ مے کی آویلی دراصل ”دل میں یونانیوں اور رومیوں کی طرح طبیعت پرست تھا... اس نے عیسائی مذہب پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے لوگوں کو پست ہمت، نامرد اور سست بنا دیا ہے۔“ وہ ”کلاسیکی زمانے کی دنیاوی شان کا پرستار تھا [۱]“ اور اس شان پر اس نے راست بازی، دین ایمان، سب کچھ قربان کر دینا بھی کم سمجھا۔ اس کا فلسفہ اپنے ماحول میں کھپ جاتا ہے، کیونکہ سچ پوچھئے تو اس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ مروجہ طرز عمل کو اصول اور قاعدے کی تسمت میں لے آئے۔ یہ نہ ہوتا تو اس کی طرف سے صرف ایک ہی عذر پیش کیا جاسکتا تھا کہ اس کا منشا ایک پامال قوم کو

زندہ کرنا اور ایک مظلوم ملک کو آزاد کرنا تھی - اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی کو سیاسی فلسفے کا مرتبہ نہیں دیا جاسکتا ، اور وہ کامیابی جو مے کی آویلی کی آرزوؤں کی انتہا تھی شریف انسانوں کا مطمح نظر اور صحیح سیاسی زندگی کی بنیاد نہیں ہو سکتی -

(۲)

مے کی آویلی کی تصانیف شایع نہیں ہونے پائی تھیں کہ مارٹن لوتر نے جرمنی میں رومی کلیسا کے خلاف بغاوت کا چمکدا بلند کیا اور تسلولگی [۱] اور کیلون [۲] نے بھی کچھ سال بعد نئے فرقوں کی بنیاد ڈالی جن کے اپنے جداگانہ سیاسی عقیدے اور اصول تھے - ان کی تعلیم کا چرچا ہونے کے ساتھ ہی رومی کلیسا جنگ کے لئے تیار ہو گیا اور اس طرح مذہبی لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا - مے کی آویلی کی تصانیف کی اشاعت اس دور میں بھی شوتی رہی ، لیکن اطالیہ کے باہر کسی ملک کی سیاسی اور مذہبی حالت ایسی نہیں تھی کہ اس کے فلسفے پر زیادہ لوگ غور کرتے - مے کی آویلی کا فلسفہ ایک اعتبار سے دور جدید کی سیاسی بحثوں کی تمہید تو ہے ، مگر ایک غلط اور بے تکی تمہید - اصل میں ابھی وہ زمانہ نہیں آیا تھا اور لوگوں کی ذہنیت میں اتنا تغیر نہیں ہوا تھا کہ سیاسیات کو مذہب اور اخلاقیات سے جدا کیا جاسکے - تقریباً تیرہ سو سال تک مذہب کا دخل سیاسیات میں پہلے سے بھی زیادہ رہا ، اور سیاسی نظریے ان لوگوں کا ہتھیار بن گئے جو اپنی مذہبی آزادی اور اپنے فرقے کے مذہبی حقوق کے لئے لڑ رہے تھے - بحث کے طریقے اور دلیلوں کی نوعیت میں بھی بہت کم تبدیلی ہوئی - لوتر اور کیلون دونوں کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی تعلیم انجیل کے دو سے رومی کلیسا کے عقیدوں سے زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ سے انجیل کی آیتوں کو سند کے طور پر پڑھیں کرنا اور زیادہ عام ہو گیا - قرون وسطیٰ میں قانون کی جو اہمیت تھی اس میں بھی اور اضافہ ہی ہوا ، اور قانون دان بدستور سیاسیات پر حاوی رہے - اس میں

Zwingli-- [۱]

Calvin-- [۲]

شک تھیں کہ اس دور کے ہر سیاسی دعویٰ میں ایک حقیقت منکشف تھی ، مگر اس منکشفی ہونے نے بدھت میں قصص پیدا کر دیا ، اور قانون اور انجیل کی سند تلاش کرنے میں لوگ سیاسی دنیا کی حقیقتوں سے بہت دور ہو گئے ۔ ضرورت ایجاب کی ماں تو ہر زمانے میں ہوتی ہے ، لیکن اس دور کے لوگ مصلحت پرستی کی طرف غیر معمولی طور پر مائل نظر آتے ہیں ۔ لوتری ، کیلونزی اور یسوعی سب فرقوں نے موقع اور مصلحت دیکھ کر سیاسی عقیدے اختیار کئے ، اور اُن کا پرچار کیا ۔ اس وجہ سے کسی خاص فرقے کی طرف سیاسی خیالات منسوب کرنے میں زمانے کے حالات کا لحاظ رکھنا چاہئے ۔ پھر بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر مذہبی فرقے کا ایک سیاسی رنگ بھی تھا ، جس کا انحصار محض سیاسی مصلحت پر نہیں بلکہ اس کی مذہبی تعلیم پر بھی تھا ۔

جرمنی کا انقلاب زیادہ تر ڈھنسی تھا اور لوتر کی تعلیم پر سیاسی رنگ اس وجہ سے چھوڑ گیا کہ رومی کلیسا کا مقابلہ کرنے کے لئے اس نے جرمن بادشاہوں اور رئیسوں کو اپنی پشت پناہ بنایا ۔ دونوں کو لوتر کی حمایت کرنے میں فائدہ نظر آیا ۔ بادشاہ چاہتے تھے کہ شہنشاہ کی مائیت کی طوق اپنے گلے سے اتاریں ، رومی کلیسا کے اختیارات سے جو مداخلت ان کے اقتدار میں ہوتی تھی اسے دور کریں ، اور اس نقصان سے بچیں جو جرمن کلیسا کی دولت کے تھل کر اطالیہ پہنچ جانے سے ہوتا تھا ۔ جرمنی کے رئیس اور خوش حال طبقے ایسے فلسفہ حیات کی تلاش میں تھے جو دولت پرستی اور دنیا داری کے اس داغ کو مٹا دے جو رومی کلیسا کی تعلیم نے ان کی زندگی اور جذبہ پر لگایا تھا ، اور انہیں وہ اخلاقی مرتبہ عطا کرے جسے وہ اپنا حق سمجھتے تھے ۔ لوتر نے وہ حیثیت جو کلیسا اور کلیسائی اقتدار کو حاصل تھی ریاست اور سیاسی اقتدار کو دی ، وہ عزت جو دیس داری کا حصہ مانی جاتی تھی دنیا داری کو بخشی اور دھبائی کی جگہ کامیاب اور بار آور دنیاوی زندگی کو اخلاقی نصب العین قرار دیا ۔ لوتر کو سیاسیات سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی ، اس نے یہ کوشش نہیں کی کہ اپنے پیروروں کو ایک منظم جماعت بنائے اور انہیں اپنے حقوق اور اپنے نئے فلسفہ حیات کے لئے لڑنے اور جان دینے پر تیار کرے ۔ اس کے سیاسی خیالات زیادہ تر اس کی ان

تصانیف میں ضمیمہ نظر آتے ہیں جو اس نے جلموہی جرمنی کے کسانوں کی بغاوت (۱۵۲۵) اور مونستر [۱] شہر کے ایناباپٹسٹ [۲] فرقہ کی زیادتیوں کے متعلق لکھی ہیں۔ ان تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ریاست کو اعلیٰ مرتبہ دینے میں اس نے کوئی جدت نہیں کی، صرف قرون وسطیٰ کے نظریوں میں چند ترمیمیں کر دیں جن کی علمی اور اصولی وقعت کچھ بھی نہیں، لیکن تاریخی اہمیت بہت کچھ ہے۔ سیاسی اقتدار اس کے نزدیک خدا کی طرف سے عطا ہوتا ہے اور ”خدا پرست“ بادشاہی اس کا سیاسی نصب العین ہے۔ مگر قرون وسطیٰ کے فلسفیوں کی طرح وہ بادشاہ کو ساری عیسائی ملت کا حاکم تصور نہیں کرتا۔ اس کا بادشاہ ملکی بادشاہ ہے۔ قرون وسطیٰ کے تخیل نے شہنشاہ کو خدا کا نائب قرار دے کر سیاسی زندگی کا مشیت الہی اسے رشتہ جوڑا تھا۔ لوٹر نے اسی نظریے کو مسترد کر کے ملکی بادشاہوں کو خدا کے نائب بنا دیا۔ سیاسی حاکم کی مخالفت کلیسائی بزرگوں کے زمانے میں ایک گناہ مافی جانی تھی۔ لوٹر نے ملکی بادشاہ کے خلاف بغاوت کرنا گناہ قرار دیا۔ وہ انفرادی آزادی کا ذرا بی قائل نہیں تھا۔ ایک طرف بادشاہی کو ایک اعلیٰ مذہبی حیثیت دے کر، اور دوسری طرف ایسی جماعتیں [۳] قائم کرنے کا حق چھین کر جو رعایا کی وفاداری اور بادشاہ کے اقتدار میں خلل ڈال سکیں، اس نے دراصل مذہبی اور سیاسی آزادی کی جڑ کاٹ دی۔ لوٹر کی تعلیم میں ملک نظری بہت تھی، اور اس کی سیاسی تعلیم سے جو نتیجے نکلتے تھے وہ اکثر خود اس کے پیروروں کے لئے مضمر ثابت ہوئے۔ اس نے کلیسا کو ریاست کا ایک جزو مانا ہے اور اسے جبر و تشدد اور سزا کے اختیارات سے محروم رکھا ہے۔ رعایا کو فرمان برداری کی تلقین کی ہے اور جبری اطاعت کو مخالفت کی انتہا قرار دیا ہے۔ لوٹر کی سیاسی تعلیم ایسی ریاست کے لئے تو موزوں ہو سکتی ہے جس میں بادشاہ، رعایا اور کلیسا تینوں لوٹری ہوں، اور لوٹر کے مدنظر بھی ایسی ہی ریاست تھی۔

[۱]—Muenster.

[۲]—Anabaptist مذہبی مصلحوں کا ایک انتہا پسند فرقہ۔

[۳]—ظاہر ہے اس کی نظر میں مذہبی جماعتیں تھیں، خصوصاً رومی کلیسا کے پیروروں

کی جماعتیں جو لوٹری بادشاہوں کے ممالک میں رہنے کے باوجود ان کی مخالفت کر رہی تھیں۔

لیکن ریاست کے اندر کسی قسم کا مذہبی اختلاف ہو تو اسے رفع کرنے میں لوٹر کی تعلیم سے کوئی مدد نہیں ملتی، اور اس صورت میں جب رعایا لوٹری ہوتی تھی اور بادشاہ کسی اور عقیدے کا تو لوٹر کی تعلیم پر عمل کرنے سے رعایا کا مذہب خطرے میں پڑ جاتا تھا۔

اپنی سیاسی تعلیم کی کمزوریاں نہ خود لوٹر دور کر سکا نہ اس کا چھوٹا مے لہنک تھون [۱] اگرچہ وہ اپنے گرو کے مقابلے میں بہت زیادہ مستحاط اور ٹھنڈے دل کا آدمی تھا، اس کی زندگی طوفانوں میں نہیں گزری اور اس پر عملی ہدایتیں دینے کی ذمہ داریاں کم پڑیں۔ مے لہنک تھون کی طرف کوئی خاص سیاسی نظریہ منسوب نہیں کیا جاتا ہے، اور یونانی اور رومی ادب اور فلسفے کے مطالعے کا اس کے سیاسی خیالات میں کوئی اثر نظر نہیں آتا۔ اس کے نزدیک ریاست کی بنیاد قانون فطرت پر ہے، اس کے قائم ہونے کی وجہ انسان کی فطری ضروریات ہوتی ہیں، اور اس کا مقصد پر امن زندگی بسر کرنے کا انتظام کرنا اور اخلاق اور مذہب کو ترقی دینا ہوتا ہے۔ چونکہ ریاست کی بنا قانون فطرت ہے، اس لئے رعایا کی آزادی کو بحال رکھنا اور جان و مال کی حفاظت کرنا ریاست کا خاص وظیفہ ہوتا ہے۔ آزادی کے معنی مے لہنک تھون نے یہ سمجھے ہیں کہ انسان کسی خارجی دباؤ کی وجہ سے اپنے اخلاقی اور دینی عقائد پر کوئی بیجا اثر نہ ڈالے، اور اس سے فرمان برداری کی اس تعلیم میں جو مے لہنک تھون دینا چاہتا تھا کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اخلاق اور مذہب کو ترقی دینے سے مے لہنک تھون کا مطلب شرک کو دور کرنا ہے، ریاست کو اختیار صرف ظاہری زندگی پر ہے، اگر کوئی شخص اپنے عقیدے اپنے دل میں رکھے، تو وہ خواہ کتنے ہی غلط ہوں، ریاست اسے سزا نہ دے سکے گی۔ لیکن اگر وہ انہیں ظاہر کرے اور ان کا پرچار کرے تو ریاست کو اس کے خلاف کارروائی کرنا چاہئے۔ جب عقیدوں کے غلط ہونے میں شک ہو تو انہیں ایک کمیٹی کے سامنے پیش کرنا چاہئے جس میں کلیسا اور ریاست دونوں کے نمائندے ہوں۔ ان نظریوں سے صاف ظاہر ہے

کہ مے لیڈنک تھون لوتری بادشاہ کو پورا دیہی اور دنیاوی اقتدار دیلا چاہتا تھا، اور اس نے ریاست کو رومی کلیسا کے عقیدوں اور ان کے ماننے والوں سے پاک کر دیئے کا بہت اچھا انتظام کر دیا ہے، کیونکہ اس نے بھی لوتر کی طرح فرمان برداری کو تقریباً ایک دیہی فرض بتایا ہے، اور ظالم بادشاہ کی مخالفت بھی صرف جبری اطاعت کی شکل میں جائز رکھی ہے۔

لوتر اور مے لیڈنک تھون کا معیار ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی جس میں ایک تہذیبی ادارے کی شان بھی ہو۔ بادشاہ کا دخل دیہی مسائل میں تسلیم کرنے اور کلیسا کو تعزیری اختیارات سے محروم رکھنے میں ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ بادشاہ کو دیہی اور تہذیبی معاملات میں سیاد و سپید کا مالک بنادیں، اور نہ وہ یہ چاہتے تھے کہ رعایا بادشاہ کی مرضی کے مطابق اپنے عقیدے بدلتی رہے۔ وہ لوتری بادشاہوں اور ان کی رعایا کے حقوق تسلیم کرنا، رومی کلیسا کی بین الاقوامی حیثیت مٹانا، اس کے اقتدار کو کھٹانا اور یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ مذہب کا تعلق روح سے ہے جسم سے نہیں، یعنی کلیسا کو سیاسی معاملات میں دخل دیئے کا کوئی حق نہیں اور اسے تعزیری اختیارات کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسری طرف لوتر اور مے لیڈنک تھون کلیسائی بزرگوں کی طرح ریاست کو ایک خالص دنیاوی، یا بالفاظ دیگر ناگزیر مگر ادنیٰ درجے کا ادارہ تصور نہیں کرتے۔ مے لیڈنک تھون نے ریاست کے اختیارات کو ظاہری اور خارجی معاملات تک محدود رکھا ہے، مگر وہ کہتا ہے کہ اس سے مراد صرف مادی اور جسمانی امور نہیں ہیں، اور گو اس نے یا لوتر نے کبھی صاف الفاظ میں نہیں کہا، لیکن دونوں کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیاسی زندگی محض دنیاوی زندگی نہ خیال کی جائے، کیونکہ اس کا مذہب اخلاق، تمدن، تہذیب سے بہت گہرا تعلق ہے۔ حاکم اور حکومت محض جان و مال کی حفاظت کے لئے نہیں ہوتے، بلکہ وہ قوم کے ذہنی رہبر اور اس کی بہبودی اور فلاح کے ہر طرح سے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لوتر اور مے لیڈنک تھون کی سیاسی فلسفے کی تاریخ میں خاص اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے ریاست کے حلقہ اقر کو وسیع کیا اور سیاسی زندگی کو بے وقعتی سے بچا لیا۔

کلیسا کے اقتدار کے متعلق اسی صدی کے ایک اور فلسفی اس ویس ٹس [۱]

کے خیالات اوتھر کی تعلیم سے بہت مشابہہ ہیں، گو وہ لوتر کا پیرو نہیں تھا۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اےریسٹس رعایا کے مذہب کو بادشاہ کی مرضی پر منحصر قرار دیتا تھا، مگر دراصل اس کی تعلیم کچھ اور ہی تھی۔ وہ کہتا تھا کہ اگر کسی ریاست میں ایک ہی مذہب کے لوگ ہوں تو کلیسا یا مذہبی رہنماؤں کو تعزیری اختیارات طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے اور سیاسی حاکم کو اس کا مجاز ہے کہ اور مجرموں کی طرح مشرکوں اور گمراہوں کو سزا دے۔ وہ ریاست اور کلیسا کو ایک واحد ہستی تصور کرتا تھا، اور اس نے مذہبی گناہ کو عام جرم کی حیثیت پر فرض کر کے دی تھی کہ حاکم اور محکوم ایک ہی مذہب کے پیرو ہوں گے۔ وہ رواداری کا قائل نہیں معلوم ہوتا۔ گو وہ سیاسی حاکموں کو شرک مٹانے کا ذمہ دار سمجھتا تھا مگر انہیں لوگوں کے عقیدوں کو مستحکم اور ضابطہ قرار دینے کا مختار ہرگز نہیں مانتا۔ پلےٹی نیٹ [۱] کے دربار میں، جہاں وہ ملازم تھا، بادشاہ کی طبیعت کا رنگ دیکھ کر کیلونینوں کی ایک جماعت نے چاہا کہ ملک میں ویسا ہی کلیسائی نظام اور سخت احتساب قائم کر دیں جو کیلونینی فرقے کے مرکز شہر چینیوا [۲] میں رائج تھا۔ اےریسٹس کو یقین تھا کہ رائے عامہ اس تحریک کے خلاف ہے، اور گو کیلونین سے اسے مطابق عداوت نہ تھی، پھر بھی اس نے پلےٹی نیٹ کے کیلونینوں کی مخالفت کی۔ ملت سے خارج کر دینا کیلونینوں کی سب سے مرفوب سزا تھی اور اسی کو اےریسٹس بہت برا سمجھتا تھا۔ اس کے علاوہ کیلونینی محکموں کے اصول اور طرز عمل میں یہ دعوے مفسر تھا کہ وہ انسان کی فیت اور اس کے باطن کا سارا حال معلوم کر سکتے ہیں، اور اس دعوے کو اےریسٹس کسی صورت سے تسلیم کرنے پر تیار نہ تھا۔ پلےٹی نیٹ کے کیلونینوں کی مخالفت کرتے کرتے اےریسٹس آخر کار فرد کی آزادی اور سیاسی اقتدار کا حامی بن گیا۔ وہ آخر تک یہی کہتا رہا کہ شرک اور گناہ جرم کی تحت میں لائے جا سکتے ہیں، اور سیاسی حاکم مستحب کی مدد اور رہنمائی کا محتاج نہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ مشہور ہو گیا، یا اس کے دشمنوں نے مشہور کر دیا کہ وہ مذہبی

Palatinate—[۱]

Geneva—[۲]

عقائد کے رد و بدل کو بھی سیاسی حاکم کے اختیارات میں شامل سمجھتا ہے -

اےریسٹس کی تعلیم دراصل لوٹر اور کیلون کے سیاسی عقیدوں کی درمیانی کڑی ہے - لوٹر نے کلیسا کو ریاست میں مبتو کر دیا ، کیلون نے جیسے کہ بعد کو بیان ہوگا ، ریاست کو کلیسا کا ایک آلہ بنا دیا - اےریسٹس کلیسا اور ریاست کو جداگانہ ہستیاں نہیں مانتا ، مگر ان کے عمل کو جدا قرار دیتا ہے ، اور اس کے خیال میں نہ ریاست کو کلیسا کے ماتحت ہونا چاہئے نہ کلیسا کو مذہبی معاملات میں ریاست کے زیر اثر - سزائیں دینا سیاسی حاکم کا کام ہے ، دینی مسائل طے کرنا مذہبی رہنماؤں کا ، اور ملت کے حق میں بہتر یہی ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاملات میں دخل نہ دیں ، اور ایک دوسرے کے اختیارات چھیننے کی کوشش نہ کریں - چونکہ اےریسٹس کے خیالات ایک فرقے کی مخالفت کے سلسلے میں ظاہر ہوئے ، اس لئے وہ کافی واضح نہیں ہیں اور انہیں ایک ایسے فلسفے کا خاکہ سمجھنا چاہئے جس میں دین اور دنیا ، ریاست اور کلیسا دونوں کی ہم آہنگی اور خود مختاری قائم رکھی گئی ہے اور دونوں کا حق ادا کیا گیا ہے -

اےریسٹس کی سیاسی تعلیم اس کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ تھی - مذہبی عقائد کے اعتبار سے وہ سوئیس مصلح تسونگی [۱] کا پیرو تھا - تسونگی نے کلیسا اور ریاست کے تعلقات کی نسبت کوئی خیال نہیں ظاہر کیا اور اس کی ضرورت بھی کبھی نہیں نہیں آئی - اس کی شخصیت ایسی تھی کہ وہ اپنے وطن سوئسٹان کے کینٹن [۲] تسیورس [۳] کی فہلی اور سیاسی زندگی پر بالکل حادی ہو گیا ، اور عقیدوں اور کلیسائی نظام کی جو اصلاحیں اس نے تجویز کیں وہ کینٹن کے حاکم خود ہی عمل میں لے آئے - یہ کارروائی اس اصول پر مبنی تھی کہ قوم اپنے سیاسی حاکموں کے واسطے سے اپنی مذہبی زندگی کو جو رنگ چاہے دے سکتی ہے اور تسونگی نے یہ اصول تسلیم کر لیا - وہ رواداری کا قائل

[۱]—Zwingli (۱۵۳۱-۱۵۳۸)

[۲]—سوئسٹان اس وقت مختلف کینٹنوں میں تقسیم ہو گیا تھا جو بڑی حد تک

خود مختار تھے -

[۳]—Zurich

تھا، ' بشرطیکہ انجیل کی تعلیم کی خلاف ورزی نہ کی جائے، ' اور لوٹر کی طرح وہ بھی حاکم کی فرمان برداری کی تلقین کرتا تھا۔ اسی وجہ سے پلے ٹی نیٹ میں اےریسٹس ان مصلحتوں کی مخالفت کرسکا چو ریاست کو احتساب کا ایک آلہ بنانا چاہتے تھے۔ لیکن ٹسونگلی کے پیروں کا حلقہ بہت محدود رہا، ' اےریسٹس جس اصول کی تعلیم دینا چاہتا تھا اسے سمجھنے میں لوگوں نے غلطیاں کیں، ' اور سیاسی اصلاح کے حامیوں میں یا تو لوٹر اور اس کے پیروں کا اثر رہا جو ریاست کا مذہبی رتبہ بڑھانے کی فکر میں تھے یا کیلون کے مقلدوں کا، جو ریاست کو مذہبی عقیدوں کے استحکام کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔

کیلون (۱۵۳۹-۱۵۶۴) ایک فرانسیسی تھا جو اپنے عقائد کی بنا پر چلاوطن کر دیا گیا تھا۔ اس نے فرانس سے بھاگ کر جینیوا میں پناہ لی اور مشہور تصنیف "مذہب عیسوی کے احکامات اور ادارے" [۱] شائع کی، جس میں اس نے اپنے مذہبی اور ضمناً سیاسی عقیدے بیان کئے۔ اس کی بحث ربط اور ترتیب، صاف اور سلجھی ہوئی دلیلوں کا ایک مثالی نمونہ ہے، ' اور اس کی عبارت اس قدر واضح ہے کہ شک اور شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیلون نے روحانی زندگی اور روحانی مقاصد کو انسان کی توجہ اور جدوجہد کا مرکز قرار دیا ہے، ' اور اس کی سیاسی تعلیم اسی اصول سے اخذ کی گئی ہے۔ اس کے نزدیک حاکم کا سب سے اہم فرض مذہب اور عام اخلاق کو ترقی دینا ہے، ' اور حکومت کا نظام بادشاہی ہو یا اشرافیہ یا جمہوریت، ہر صورت میں اس مقصد کو ہمیشہ مدنظر رکھنا چاہئے۔ یہ مقصد کیلون مذہبی اور سیاسی نظام کو ہم آہنگ یا ایک ذات کر کے حاصل نہیں کرنا چاہتا، ' مذہبی نظام کا جدا ہونا اور سیاسی اداروں پر حاوی ہونا لازمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ریاست دنیاوی اداروں میں سب سے برتر اور احترام کی سب سے زیادہ مستحق ہے، ' مگر اس کی عظمت سے مذہبی نظام کے اقتدار میں فرق آیا تو خود ریاست کا بلکہ خود انسانی زندگی کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ کیلون کو یہ بھی گوارا نہیں کہ ریاست اپنے محدود دائرے میں خود مختار رہے، ' یا مذہبی

معاملات کو دیہی رہنماؤں پر چھوڑ کر صرف خالص سیاسی مسائل سے تعلق رکھے اور سیاسی فرائض انجام دے، ضرورت اس کی ہے کہ وہ مذہبی رہنماؤں کے ماتحت اور بالکل دیہی رنگ میں رنگی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ سیاسی نظام کو جو مرتبہ کیلون نے دیا ہے وہ محض تکلف ہے اور اس کا اصل مقصد ریاست کو مذہبی نظام میں محو کر دینا تھا۔ لیکن عملاً اس کا نتیجہ بالکل برعکس نکلا۔ کیلون کے پیروروں نے ریاست کے نام سے اپنے مذہبی نظام کے اقتدار کو بڑھانے کی کوشش کی اور مخالفوں کی ضد میں انہوں نے ریاست کی طرف سے وہی دعوے کئے جو اپنے مذہبی نظام کے لئے کرتے تھے۔ اس طرح ان کی ذہنی اور عملی جدوجہد نے ریاست کے مرتبے کو گھٹانے کی جگہ اور بڑھا دیا۔

کیلون کی تعلیم کا وہ حصہ جس کا تعلق فرماں برداری سے ہے یورپ کی تاریخ اور سیاسی فلسفے کی نشوونما میں سب سے اہم ثابت ہوا۔ لوتر کی طرح کیلون بھی افراد کو بغاوت کرنے کا حق نہیں دیتا، حاکم یا بادشاہ خواہ کتنی بھی زیادتیوں کرے، لیکن رعایا کے نمائندوں اور ریاست کے عہدہ داروں کا فرض ہے کہ بادشاہ کو راہ راست پر رکھیں، اور مشورے، نصیحت اور تلمیح سے کام نہ چلے تو عملی مخالفت کی مناسب تدبیریں سوچیں۔ بادشاہ کی اطاعت اسی وقت تک کرنا چاہئے جب تک کہ وہ خدا کے احکامات کی خلاف ورزی نہ کرے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وفاداری کی شرط انکاد مذہب ہے۔ اس طرح کیلون وینیوں کے لئے مذہب کی آر لے کر بغاوت کرنا بہت آسان ہو گیا، اور نئے مذہبی فرقوں میں انہیں کی جماعت سب سے زیادہ مربوط اور منظم، یعنی بغاوت کے لئے سب سے زیادہ موزوں تھی۔

ان نئے فرقوں کے مقابلے میں رومی کلیسا نے کوئی نیا فلسفہ نہیں پیش کیا، اور مذہبی اختلافات رفع کرنے کی ذرا بھی کوشش نہیں کی۔ ٹرنٹ [۱] کی مجلس عامہ نے، جو سولہویں صدی کے وسط میں منعقد ہوئی، پس اس قدر کارگزاری دکھائی کہ رومی کلیسا کے عقائد معین کر دئے۔ پایا اور کلیسا کے اقتدار کی نسبت جو دعوے قرون وسطیٰ میں کئے جاتے تھے ان میں اصولاً کوئی کمی نہیں کی گئی، اگرچہ یہ ہر طرف محسوس کیا جا رہا

جہا کہ ساری دنیا کی مطلق فرمانروائی کا حوصلہ کرنا مصلحت کے خلاف ہے۔ لیکن اگر رومی کلیسا نے مذہبی اور سیاسی حملے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر نہیں اختیار کی تو اس کے معتقدوں میں یسوعیوں کی جماعت [۱] پیدا ہو گئی جس نے اس کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور صدیوں تک بہت کامیابی کے ساتھ لڑتی رہی۔ یہ جماعت جسے ۱۵۳۹ میں ایک ہسپانی اگناٹیوس لویولا [۲] نے قائم کیا، ربط اور نظام کے لحاظ سے عجیب و غریب چمک رہی تھی۔ فرد کا جماعت میں، جماعت کا اپنے مقصد میں مگھو ہو جانا جیسو یسوعیوں کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے اس کا جواب کہیں نہیں ملتا، اور قرون وسطیٰ میں اجتماعی شخصیت کا جو تصور تھا اس کی اس سے بہتر اور کوئی مثال نہیں۔ قائم ہونے کے چند سال بعد یہ جماعت رومی کلیسا پر بالکل حاوی ہو گئی اور اسی کی جاس فحاشی اور پیہم کوششوں نے رومی کلیسا کو نئی ذہنیت اور نئے مذہبی فرقوں کا مقابلہ کرنے کے لائق بنا دیا۔ اس جماعت کا خاص مقصد بچھڑوں کو ملانا اور گمراہوں کو راہ پر لاکر رومی کلیسا میں داخل کرنا تھا۔ مختلف یسوعی عالموں اور رسالہ بازوں نے جن سیاسی عقیدوں کا پرچار کیا وہ ہمیشہ اسی مقصد کو مد نظر رکھ کر اختیار کئے گئے تھے۔ اس سبب سے ان کی تعلیم میں بہت اختلاف ہے۔ کہیں وہ بادشاہوں کے حامی ہیں اور فرمان برداری کی نصیحت کرتے ہیں، کہیں بادشاہوں کے دشمن اور جمہوریت کے دلدادہ۔ لیکن اسی معاملے میں وہ اور فرقوں کے لوگوں سے زیادہ ابن الوقت اور مصلحت پرست نہیں تھے۔

(۳)

قرون وسطیٰ کے اخیر میں قانون دانوں نے بادشاہوں کو قانون سازی کے اختیارات دینے کی جو کوشش کی وہ خود مختار ملکی اور قومی ریاست کے وجود میں آنے کی علامت تھی۔ یہ کوشش اس بات کو بھی ظاہر کرتی ہے کہ بادشاہی سیاسی تخیل اور زندگی پر حاوی ہو گئی تھی۔ بادشاہ کی ذات کے لئے قانون وضع کرنے اور بدلنے کا حق اس وجہ سے طلب کیا گیا کہ ہر ملک میں کسی نہ کسی حد تک رسمی قانون کا رواج

[۱] Society of Jesus یا Jesuits—

[۲] Ignatius Loyola (۱۵۰۶—۱۵۶۱)

تھا اور رعایا کے نمائندوں کی ایسی جماعتوں تھیں جو رسمی قانون کے رو سے اصل قانون ساز ہونے کا دعویٰ کرتی تھیں۔ بادشاہوں اور بادشاہی کے حامیوں کو معلوم تھا کہ اگر ان نمائندوں کے اختیارات تسلیم کر لئے گئے تو ملک میں امن قائم رکھنا مشکل ہو جائے گا، نمائندوں کی جماعتوں کو بہت بچا اندیشہ تھا کہ اگر وہ اپنے خاص حقوق سے دست بردار ہو گئیں تو پھر بادشاہوں پر کسی قسم کا دباؤ نہ رہے گا۔ اس طرح ہر ملک میں دو سیاسی فرقے ہو گئے، ایک بادشاہی کا حامی تھا، دوسرا رسمی قانون، دستوری آزادی اور رعایا کی ایک گونہ خود مختاری کا، اور ان کی کشمکش نے سیاسی زندگی میں ایک ہیجان پیدا کر دیا۔

اس موقع پر مذہبی اختلافات بھی نمودار ہوئے۔ بادشاہ جس طرح اپنے اقتدار کو ان پابندیوں سے آزاد کرنا چاہتے تھے جو ریاست کے اندرونی اداروں اور جماعتوں کے حقوق نے اس پر عائد کی تھیں، ویسے ہی وہ پاپا کے بین الاقوامی تسلط کو توڑنے کی فکر میں بھی تھے۔ جس وقت نئے مذہبی فرقے قائم ہوئے، یورپ کی اکثر ریاستوں میں کلیسا پر ملکی اور قومی رنگ چڑھ چکا تھا، لیکن شاید فرانس کے سوا کہیں اس حد تک نہیں کہ بادشاہوں کو اطاعت مان ہو جائے۔ لوثر فرانس میں پیدا ہوتا تو غالباً اسے کامیابی نہ ہوتی، کیونکہ وہاں بادشاہ، ملکی کلیسا یا قوم کو پاپا اور رومی کلیسا سے کوئی خاص شکایت نہیں تھی، اور ملکی کلیسا اس طرح سے بادشاہوں کے قبضے میں آگیا تھا کہ پاپا کی مداخلت سے شاہی اقتدار کو صدمہ پہنچنے کا قہر نہیں تھا۔ لیکن جرمنی میں حالات بہت مختلف تھے۔ ملک کا ایک خاصا حصہ کلیسا کی ملک تھا۔ کلیسائی حاکم پاپا کی فرما برداری سے کبھی انکار نہیں کر سکتے تھے، اور ان کے ذریعے سے پاپاؤں کا جرمنی کی سیاسی زندگی پر بہت اثر پڑتا تھا۔ پاپا اپنے اثر سے ناجائز فائدہ بھی اٹھاتے تھے، اور ان سے جرمنی کے اکثر بادشاہ اور جرمن قوم کا ایک بہت بڑا حصہ بالکل عاجز آگیا تھا۔ لوثر کی حمایت کرنے میں عوام کا فائدہ ہوتا یا نہ ہوتا، بادشاہوں کا اس میں ہر طرح سے فائدہ تھا، اور اسی سبب سے لوثر کی تعلیم کا اتنا چرچا ہوا۔ بعض بادشاہ کہلا اس کے پیرو بن گئے، لیکن جلد ہی لوثر کی تعلیم سے دلچسپی نہیں تھی انہوں نے بھی موقع کو فلیمنگ جانا اور پاپاؤں سے شرک اور بدعت دور کرنے کی پوری پوری اجرت وصول کرنا چاہی۔

رعایا مذہب کے معاملے میں اتنی خود غرض اور بے اصول نہیں تھی جتنے کہ بادشاہ تھے۔ یورپ کے ہر ملک میں شاہی اقتدار کو فروغ اس وجہ سے ہوا تھا کہ عام رعایا کو امیروں اور جاگیرداروں کے ظلم سے صرف شاہی اقتدار میں پناہ مل سکتی تھی، مگر بادشاہ اور رعایا کے تعلقات ابھی اتنے گہرے نہیں تھے کہ کسی سخت آزمائش کو برداشت کرسکیں۔ جب رعایا اور بادشاہ کے درمیان مذہبی اختلاف ہوا تو دونوں ایک دوسرے سے بدظن ہو گئے، بادشاہوں کو اندیشہ تھا کہ یہ اختلاف کبھی نہ کبھی سیاسی رنگ ضرور اختیار کرے گا، رعایا کو خوف تھا کہ شاہی اقتدار ان کے خلاف استعمال کیا گیا تو ان کا مذہب پمپ نہ سکے گا۔ یہ خیال عام طور سے پھیلا ہوا تھا کہ مذہبی اختلاف سیاسی اتفاق کا دشمن ہے، مدبر، رومی کلیسا اور نئے مذہبی فرقوں کے رہبر سب یکساں دراداری کو اپنے دین اور وقت کی مصلحت کے خلاف سمجھتے تھے۔ غرض اس طرح سب کے سب ایک چکر میں پڑ کر رہ گئے۔ اگر کسی ملک میں ایک مذہب کے لوگوں کی اکثریت تھی تو انہوں نے ریاست کے ذریعے سے غیر مذہب کے پیروں کو مٹانا چاہا، ادھر یہ اس پر مجبور ہو گئے کہ متفق اور منظم ہو کر اپنی جان بچانے کے لئے لڑیں۔

جب لڑائی کی نوبت آگئی تو وہ اقلیت جو پہلے ہی سے مشرک سمجھی جاتی تھی باقی بھی کہی جانے لگی، اور بادشاہوں اور مدبروں نے اپنا فرض سمجھ لیا کہ اسے مذہب اور سیاسی رویہ بدلنے پر مجبور کریں۔ یعنی مذہبی اور سیاسی مخالفت میں فرق کرنا ناممکن ہو گیا، اور ہر خیال کے لوگ اس پر مجبور ہوئے کہ ایک سیاسی فلسفہ گھڑ کر اپنے مذہب کو دشمنوں سے بچائیں اور اپنے طرز عمل کو جائز ثابت کر دکھائیں۔

ان فلسفوں کا رنگ اور رجحان ملک کی سیاسی حالت کے مطابق تھا۔ ہم کو ان میں بہت کم ایسے نظریے اور دلیلیں ملتی ہیں جو اس زمانے کے تخیل کی جدت قرار دی جاسکیں، یا جنہوں نے کسی نظام یا ادارے کی شکل میں سیاسی زندگی کو فیض پہنچایا ہو۔ جو کچھ اہمیت اس دور کی سیاسی بحثوں کی ہے وہ صرف اس سبب سے ہے کہ ان میں تمام مروجہ سیاسی عقائد کی سختی سے تفتیش کی گئی، لوگ ان مسائل کی طرف متوجہ ہوئے جو سیاسیات کی جان ہیں اور بھٹکتے بھٹکتے آخر کار

سیدھے راستے پر پہنچ گئے۔ سیاسی نظریوں کا اس وقت محض ایک بہانہ تھا، ورنہ اصل میں لوگوں کے پیٹھ نظر مذہبی آزادی تھی، اور اسی کو سب حاصل کرنے کی فکر میں تھے۔ لیکن اسی مقصد نے سب کو ایک بحث میں الجھا دیا جس میں انہیں یہ ملے کرنا پڑا کہ ریاست کیا چھڑے، اس کا مقصد کیا ہے اور کہا ہونا چاہئے، اس کے اختیارات کی نوعیت کیا ہے، ان اختیارات کی ابتدا کہاں ہوتی ہے اور انتہا کہاں ہے، افراد کے حقوق کیا ہیں اور کیونکر حاصل ہوئے، ان حقوق کی حفاظت کے لئے وہ ریاست کی مخالفت کرسکتے ہیں یا نہیں۔ خود ان مسائل پر بحث کرنے والے اکثر اچھے اصل موضوع سے غافل تھے، اس وجہ سے ان کے خیالات کا مطالعہ کرنے والا بھی غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے، اور وہ اسے بہت دور از کار معلوم ہوتے ہیں۔ اس بحث کا جو انجام ہوا وہ بھی کسی فرقے کے عقیدے اور خواہش کے مطابق نہیں تھا، اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کون ٹھیک کہتا تھا اور کون غلط، لیکن خیالات اور حوصلوں کی اس جنگ میں یورپ کے موجودہ سیاسی نظام کی بنیاد پڑی اور اس آزادی کے بیج بوئے گئے جو اس نظام کا مایہ ناز ہے۔

دوسرا باب

بادشاہی اور فرماں روائی

۱۔ ”خدا داد حق“

قرون وسطیٰ کے شروع ہی میں یہ دھڑل کیا گیا تھا کہ پاپا اور کلیسا گئی طرح بادشاہ بھی دنیا میں خدا کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کا احترام اور ان کی فرماں برداری اتنا ہی اہم فرض ہے، جتنی کہ پاپا کی اطاعت۔ سولہویں اور سترھویں صدی میں اس پرانے خیال نے ”بادشاہوں کے خدا داد حق“ کی صورت میں نہا جنم لیا اور یہ ایک دینی اور سیاسی عقیدہ بن گیا جس کی خاطر اس کے معتقد خون بہانے کو تیار تھے۔ اس عقیدے کا رواج زیادہ تر انگلستان میں رہا، لیکن اس کے معتقد اور ملکوں میں بھی ملتے ہیں، اور اس نے اپنی دینی اور اخلاقی جھڑپت زیادہ تر ”خدا پرست بادشاہ“، ”تہذیبی ریاست“ اور ملکی اور قومی کلیسا کے اس تصور کی بقولت حاصل کی جس کا بانی ٹوٹر تھا۔ پاپاؤں نے اپنی ہمہ گیر فرماں روائی کے متعلق خاموشی اختیار کر لی تھی، لیکن رومی کلیسا کے پیرو ہر جگہ بادشاہوں کا دینی اقتدار مٹانے اور ملکی کلیساؤں کو دوبارہ پاپاؤں کے ماتحت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ رائے عامہ مشرق بادشاہوں کو قتل کرنا تک جائز سمجھتی تھی، اور شرک کی تعریف ہر شخص اپنے مذہب اور عقیدے کے مطابق کرتا تھا۔ اس صورت میں ملک کی دینی اور سیاسی زندگی کو فتنہ انگیز اثرات سے محفوظ رکھنے کی یہی تدبیر تھی کہ حکومت کے نظام اور ملکی اور قومی کلیسا کے وجود کو مذہبی رنگ میں رنگ دیا جائے، اور عقیدے کا جواب عقیدے، تعلیم کا تعلیم سے دیا جائے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ”خدا داد حق“ کے ماننے والے سب مکاز تھے۔ انہیں حالات نے اس پر مجبور کیا کہ اپنے عقائد کے ایک خاص پہلو

کو واضح کریں اور اس پر زور دیں - انہوں نے بادشاہ کے اقتدار کو ہمہ گیر قرار دیا تو یہ فرض کر کے کہ وہ اسی مذہب پر قائم رہے گا جو ان کا اپنا اور سرکاری کلیسا کا تھا [۱] - کلیسا سرکاری ہونے سے حکومت کا ایک محکمہ تو بن جاتا تھا، مگر اس میں یہ خوبی تھی کہ وہ بغیر اپنی مذہبی شان اور اپنا روحانی مرتبہ کھوئے اور ریاست بغیر اپنے سیاسی فرائض سے غفلت برتے قوم کی روحانی ضروریات پوری کر سکتی تھی - لوٹر نے کلیسا کے لئے یہی حیثیت تجویز کی اور انگلستان کے سرکاری کلیسا کے قائم کرنے کا بھی یہی منشاء تھا کہ وہ ریاست کی مذہبی شان کا مظہر بن جائے ”خدا داد حق“ کے نظریے میں بادشاہ سے زیادہ خالص سیاسی اور دنیاوی زندگی کی عظمت اور اس کے فرائض کی اہمیت کا دعویٰ مقدم تھا، اور سچ پوچھئے تو ”حکومت یا سیاسی اقتدار کی جانب سے جو دعویٰ بھی کیا جائے وہ خدا داد حق کا دعویٰ ہوتا ہے“ [۲] -

سولہویں صدی سے ”جب خدا داد حق“ کے تصور نے نیا جنم لیا، سترہویں صدی کے آخر تک، جب انگلستان میں بھی اس کی کوئی علمی حیثیت نہیں رہ گئی تھی، یہ ہمیں برابر شکل بدلتا ہوا نظر آتا ہے - پہلے اس تصور میں مذہبی رنگ غالب تھا، بعد کو سیاسی رنگ زیادہ گہرا ہو گیا - پہلے اس کا انحصار انجیل کی آیتوں پر تھا، بعد کو اسے علم اور عقل کے دو سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی گئی - پہلے اسے رواج دینے کا مقصد بادشاہ کے مرتبہ کو بڑھانا تھا، بعد کو یہ ہو گیا کہ بادشاہی کی فضیلت حکومت کے دوسرے طریقوں پر ظاہر کی جائے - جرمنی میں شروع سے آخر تک اس کی نوعیت مذہبی اور تہذیبی رہی، مگر اس کا تعلق زیادہ تر جذبات سے تھا، اور اس پر علمی رنگ نہیں چڑھا - فرانس میں مذہبی جنگوں کے وقت ”خدا داد حق“ کے حامی عموماً قانون داں اور مدبر تھے، اس لئے وہاں اس

[۱]—Figgis : Divine Right of Kings صفحہ ۲۰۲—جب ۱۶۸۸ میں اس بات کا

یقین ہو گیا کہ شاہ جیمز دوم (James II) رومی کلیسا کا پیروں ہے تو سرکاری کلیسا کے اراکین بھی اس کے خلاف ہو گئے حالانکہ ”خدا داد حق“ کا سب سے زیادہ زور شور انہیں حلقوں میں تھا -

[۲]—ایضاً، صفحہ ۱۷۷ -

کی قانونی اور سیاسی نوعیت زیادہ نمایاں رہی - سولہویں صدی کے بعد جب بادشاہی مستحکم ہو گئی ، اور لوئی چہارم [۱] کے عہد میں عروج پر پہنچی تو ”خدا داد حق“ کے نظریے کا سیاسیات سے کوئی واسطہ نہیں رہا اور وہ لوئی چہارم کے عہد کے مشہور اسقف بوسوئے [۲] کے وعظوں میں محض بادشاہ پرستی کی شکل میں نظر آتا ہے - انگلستان میں اس نظریے کا عروج اور زوال بہت باقاعدہ ہوا ، اور یہاں وہ ہر بھیس میں دکھائی دیتا ہے -

”خدا داد حق“ کے معتقد در اصل ایک مضبوط مرکزی حکومت چاہتے تھے جو مذہبی اور سیاسی مخالفوں کا مقابلہ کر سکے - وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ ریاست ایک جسم نامی ، ایک قطری ادارہ ہے ، اور سیاسی مصلح اسی وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جب وہ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لیں - لیکن اس خیال کو ادا کرنے میں لامحالہ وہی طریقہ برتا گیا اور وہی اصطلاحیں استعمال کی گئیں جو اس زمانے میں رائج تھیں - سر روبرٹ فلیمر [۳] نے اپنی تصنیف میں ، جو ۱۶۸۱ میں شائع ہوئی ، مگر لکھی بہت پہلے گئی تھی ، انجیل کی آیتوں کے ساتھ ساتھ عقل اور قانون فطرت کے دو سے بادشاہی کو حکومت کا بہترین طریقہ اور انسانی سیرت اور تاریخ کا عین مقتضا ثابت کرنا چاہا - مخالفوں کی دلیلوں کا جواب دینے میں وہ بہت کامیاب رہا ، سیاسی بحث میں تاریخ اور طرز معاشرت کو شامل کر کے اس نے ایک نقطہ نظر پیش کیا جو بجائے خود نہایت صحیح ہے ، لیکن وہ حقیقت نہیں ، صرف حقیقت کی طرف اشارہ ہے - فلیمر کی تصنیف کا مطالعہ کر کے اس کی روشن خیالی کا احساس نہیں ہوتا اور اس کے نظریوں کی قدر صرف انگلستان کے دیہاتی شرفاء نے کی ہے -

”خدا داد حق“ کے معتقدوں کو اپنے خیالات کے ظاہر کرنے میں وقت کی مصلحت کا بھی لحاظ کرنا پڑتا تھا - سولہویں اور سترہویں صدیوں میں فساد کا ایک بہت بڑا سبب یہ تھا کہ تاج و تخت کے بہت سے دعوے دار تھے اور وہ لوگ جو مذہب کی بنا پر بادشاہ وقت کے مخالف تھے ان دعوے داروں

Louis XIV—[۱]

Bossuet—[۲]

”Patriarcha, or Sir Robert Filmer—[۳] اس کی تصنیف کا عنوان

The Natural Power of Kings ہے -

کی آزادی کر لینا مطلب حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس لئے انہوں نے بادشاہوں کے ”خداداد حق“ کو ایک ورثہ قرار دیا، جو صرف وارث قانونی کو مل سکتا تھا۔ فرانس کی مذہبی جنگوں میں جب سلطنت کے دو دعوے دار ہو گئے تو ہنری چہارم [۱] کے حامیوں نے اس کے قانونی اور ”خداداد حق“ کو بہت چتایا، اور انگلستان میں جب جیمز اول تخت پر بیٹھا تو اس نے اور اس کے طرف داروں نے بھی ”خداداد حق“ کے موروثی ہونے پر بہت زور دیا، کہیں کہ جیمز کے علاوہ اور لوگوں کو بھی تخت پر حق پہنچتا تھا۔ انگلستان کی خانہ جنگی کے زمانے میں موروثی حق کو خاص حرمت حاصل ہو گئی اور فلمز نے بادشاہ کے مرتبے اور اس کے اختیارات کو اسی حق پر منحصر رکھا۔

موروثی حق پر اصرار کرنے کی ضرورت اسی وقت ہوتی تھی جب بادشاہی کے ایک سے زیادہ دعوے دار ہوں۔ لیکن بادشاہ کے اختیارات کا سوال ہر لمحے پیدا ہوتا رہتا تھا اور ”خداداد حق“ کے بعض معتقدوں نے بادشاہ کی حمایت کرتے ہوئے فرماں روائی کے مفہوم کو واضح کرنے میں بہت مدد دی۔ ان کے نزدیک صرف بادشاہ قانون وضع کرنے کا مجاز تھا، بادشاہ کے تمام احکام بھی قانون کی حیثیت رکھتے تھے۔ اگر کوئی اس کے حکم کی تعمیل سے انکار کرتا تو وہ سزا کا مستحق ہو جاتا تھا، اور بادشاہ کے حکم کی خلاف ورزی اگر روا تھی تو اس شرط کے ساتھ کہ اس کی سزا پھانسی جائے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ کے آخر میں قانون دانوں نے بادشاہ کو موضوعہ قانون میں عبدیاتی اور ترمیمی کرنے کا اختیار دے دیا تھا۔ مگر موضوعہ قانون میں قانون کی صرف ایک قسم داخل تھی اور اس پر اختیار رکھنے سے بادشاہ قانون فطرت کی پابندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا تھا۔ سولہویں اور سترہویں صدیوں میں قانون فطرت حکومت کے مخالفوں کا ایک ہتھیار بن گیا تھا، اسی لئے حکومت کے حامیوں نے قانون فطرت کو محض علمی اور عقلی چیز قرار دے کر بادشاہ کو اس کے ”خداداد حق“ کی بلحاظ اس قانون کی ماتحتی سے آزاد قرار دیا۔ بادشاہی ایک خود مختار اور مستقل قوت بن گئی جو اپنے ماتحتوں کے لئے قانون کی صورت میں احکامات جاری کرتی ہے، اور قانون سازی کا دعایا کی مرضی اور ارادے سے اصولاً کوئی تعلق نہیں رہا۔

۲۔ ژان بودین

ملکی ریاست اور شاہی فرمانروائی کی نسبت حکومت کے حامیوں کے جو نظریے تھے وہ ایک فرانسیسی قانون دان کی تصانیف میں سب سے زیادہ صحیح اور سلجھے ہوئے طریقے سے پیش کئے گئے ہیں۔ ژان بودین [۱] صرف عالم ہی نہیں تھا، اس نے عملی سیاسیات میں خاصا حصہ لیا، اور مذہبی جنگوں کے زمانے میں ”پولی ٹیک“ [۲] کا جو فرقہ پیدا ہوا اس کا وہ بھی ایک رکن تھا۔ پولی ٹیک فرقے اور ”خداداد حق“ کے معتقدوں میں بہت سی باتیں مشابہ تھیں، فرق صرف اتنا تھا کہ پولی ٹیک فرقہ اپنے عقیدوں کے ایک پہلو پر زور دیتا تھا اور ”خداداد حق“ کے معتقد دوسرے پہلو پر۔ پولی ٹیک فرقے کے لوگ دنیا دار تھے اور افادیت پرست، بادشاہ کے ”خداداد حق“ کو انہوں نے ریاست کا قطری حق بنادیا اور بادشاہی سے عقیدت انہوں نے اس طرح سے ظاہر کی کہ ریاست کو مذہب پر، اور اپنی قومیت کو پاپا کے اقتدار پر قربان کرنے سے انکار کر دیا۔ موروثی حق کے وہ بھی قائل تھے اور تابعداری کے اصول کو، جس کی پیروی میں جیمز دوم کے زمانے میں انگریزی کلیسا والے کچے نکلے، انہوں نے اس حد تک پہنچایا کہ فقہ مذہب کے بادشاہ کی اطاعت بھی فرض کر دی۔ پولی ٹیک رواداری کے بھی حامی تھے، اگرچہ وہ اس مسئلے کو صرف سیاسی مصلحت کے نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ ان کے نزدیک سیاسی اتحاد کے لئے مذہبی اتحاد لازمی تھا، اور اس لئے ان کا خیال تھا کہ اگر مذہبی اختلافات جبراً مٹائے جاسکیں تو انہیں ضرور مٹادینا چاہئے، لیکن اگر کوئی نیا مذہب یا نئے عقیدے اس قدر پھیل جائیں کہ انہیں مٹانے کی کوشش میں ریاست کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہو تو رواداری اختیار کرنا چاہئے۔ سیاسی مدبر اور فلسفی کا اصل مقصد ریاست کو محفوظ رکھنا ہے، اور اس مقصد پر اور سب کچھ قربان کیا جاسکتا ہے۔

پولی ٹیک کی طرح بودین بھی بادشاہی کا دلدادہ اور ریاست کا پرستار تھا، مگر اس کی خاص صفت یہ ہے کہ اس نے اپنے علمی نظریے کو اپنے جذبات سے متاثر نہیں ہونے دیا، اور سیاسیات کے مسائل پر نہایت تھندے دلو سے

[۱] Jean Bodin—(۱۵۳۰-۱۵۹۶)

Politiquos—[۲]

غور کیا - اس کے زمانے میں سیاسی بحث زیادہ تر بے بنیاد فرضیہ قائم کر کے ہوا کرتی تھی، اس میں زندگی کے مشاہدے اور تاریخ کے مطالعے کو بہت کم دخل دیا جاتا تھا، اور ظاہر ہے کہ ایسی بحث کی علمی قدر کیا ہوسکتی ہے - بودین نے اپنے سیاسی فلسفے کے کسی پہلو کو کمزور نہیں چھوڑا اور کسی ایسے امر کو نظر انداز نہیں کیا جس کا اثر سیاسی زندگی اور مسائل پر پڑتا ہو - ”تاریخ کے سمجھنے کا آسان طریقہ“ جو اس کی سیاسی تصدیق ”ریاست پر کچھ مقالے“ سے کچھ عرصہ پہلے شائع ہوئی، اس کے سیاسی نظریوں کی تاریخی بنیاد ہے، اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ بودین کی نظر کتنی وسیع تھی اور اس کا فلسفہ اس زمانے کی رسالہ بازی سے کس قدر بلند تھا -

”تاریخ کے سمجھنے کا آسان طریقہ“ ایک کتاب ہے جس میں بودین نے اپنا فلسفہ تاریخ بیان کیا ہے - اس کے فلسفے میں کوئی گہرائی نہیں، لیکن اس میں بہت سی باتیں ہیں جن کا اس زمانے کے اور بعد کے سیاسی خیالات پر بہت گہرا اثر ہوا - بودین نے ہزارہا مثالیں دے کر یہ واضح کیا ہے کہ معاشرتی اور سیاسی اداروں کو آب و ہوا، مقام اور قومی سیرت سے کیا تعلق ہے اور اگرچہ اس کے عقیدوں کو علم الانسان کی ابتدا نہیں کہا جاسکتا، پھر بھی اس نے لوگوں کو سیاسی اداروں کی تاریخ اور ان کی تدریجی نشو و نما کی طرف متوجہ کیا اور ہم بودین کو ”تاریخی“ نقطہ نظر کے بانیوں میں شمار کر سکتے ہوں - ارسطو کی طرح بودین نے اجتماعی زندگی کا سلسلہ خاندان سے شروع کیا ہے، مگر اس کی نظر میں خاندانی زندگی اور معاشرت کے کئی طریقے تھے جو ارسطو کے مطالعے میں شامل نہیں تھے اور ہو ہی نہیں سکتے تھے، جیسے رومیوں اور یہودیوں کا طرز معاشرت - ایک اور لحاظ سے بھی بودین نے واقعی بہت بڑی جدت کی، اور ایک حقیقت بیان کی جسے قرون وسطیٰ کے فلسفی صدیوں سے جھٹلاتے چلے آ رہے تھے، یعنی یہ کہ انسانی زندگی اور اداروں میں تبدیلیاں ہوتی آئی ہیں اور ہونا چاہئیں، کہوں کہ انسانی سیرت کا تقاضا یہی ہے اور انسان نے شروع سے اس وقت تک تزلزل نہیں کیا ہے بلکہ ترقی کی ہے - انسانی تاریخ کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ نظریہ مہمل ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ رومی شہنشاہی کے زوال سے بودین کے زمانے تک

یورپی نسلوں نے ترقی ہی کی تھی، اور اس کا خیال ان لوگوں کے عقیدوں سے بہت زیادہ متکثر تھا جو یہ سمجھتے تھے کہ بہشت سے نکالے جانے کے بعد انسان تزلزل ہی کرتا رہا ہے اور یوں ہی تزلزل ہوتے ہوئے قیامت آجائے گی۔

یہ تھا بودیوں کے سیاسی نظریوں کا پس منظر، اور ریاست کی جو تصویر اس نے کھینچی اس کے نقش زیادہ تر اسی کے مطابق ہیں۔ اجتماعی زندگی خاندان سے شروع ہوئی، دوستی نے خاندانوں میں تعلقات پیدا کر کے انہیں جماعتوں کی صورت دیدی، اور جماعتوں نے ضرورت اور آسانی دیکھ کر مناسب مقاموں پر بستیاں بسائیں۔ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان آزاد نہیں تھے، جیسا کہ بودیوں کے زمانے میں اکثر سیاسی فلسفی سمجھتے تھے، ان کے کوئی ”حقوق“ نہیں تھے جن سے دست بردار ہو کر وہ کسی قسم کی حکومت کی بنیاد ڈالتے اور اپنے آپ کو اس کے ماتحت کر دیتے۔ بودیوں ”فرد“ کو اور اس کے حقوق کو تسلیم نہیں کرتا، کیوں کہ فرد کبھی کوئی چیز تھا ہی نہیں، اور ریاست قائم ہونے سے پہلے اگر حقوق تھے تو وہ صرف بزرگ خاندان کے تھے، جو خاندان کے باقی اراکین پر حکومت کرتا تھا اور ان پر ہر قسم کا اختیار رکھتا تھا۔ لیکن سیاسی اور خاندانی حکومت میں فرق ہے۔ ریاست خاندان اور جماعت کی طرح خود بخود وجود میں نہیں آئی، بلکہ قائم کی گئی اور عموماً جبراً قائم کی گئی۔ ریاست خاندانوں اور انکی املاک کا مجموعہ ہے، جس پر ایک فرمان روا قوت کی اور عقل کی حکومت ہوتی ہے۔ ریاست کی پہچان شہریوں اور محکوموں کی تعداد یا ملک کی وسعت نہیں ہے بلکہ فرمان روا قوت کا موجود ہونا۔ بودیوں نے عقل کو فرمان روا کے ساتھ اس نیت سے شریک کیا ہے کہ ریاست کے اخلاقی مقصد کو چٹائے اور حکومت میں انصاف کا لحاظ رکھنے پر زور دے۔ لیکن اگر ریاست کے تاریخی پہلو کو دیکھا جائے تو اس کی تعریف میں عقل کو فرمان روائی کے ساتھ شامل کرنا واقعات کے رو سے بھکا معلوم ہوگا، کیوں کہ ریاستوں کے اندر فرمان روائی اور کلی اختیار تو تاریخ میں ہر طرف نظر آئے گا، مگر عقل اور اخلاقی مقصد بہت کم۔ تاہم تاریخ پرستی کے باوجود بودیوں میں ایک حد تک عقلیت بھی تھی۔ وہ قانون فطرت کا معتقد تھا، اور گو وہ اس قانون کو روحانی سے زیادہ مادی اور عقلی تصور کرتا ہے،

لیکن اس کی نظروں میں یہ قانون اچھے اور برے ، حق اور باطل کا ایک معیار ہے ، جس میں تبدیلیاں اور ترمیمیں کرنا فرمان روا کے اختیار میں تھیں اور جس کی پیروی فرمان روا پر لازم ہے ۔ پھر بھی بودیہ فرمان روائی کا ایک ایسا گرویدہ ہے کہ وہ رعایا کو یہ طے کرنے کا حق نہیں دیتا کہ فرمان روا نے اس قانون کی خلاف ورزی کی ہے یا نہیں ۔ اس معاملے کو فرمان روا اور اس کے خدا پر چھوڑ دینا چاہتے ۔

فرمان روائی کے معنی میں رعایا یا شہریوں پر ایسا اختیار رکھنا جو قانون سے مستثنی نہ ہو ۔ یہ اختیار فرمان روائی اسی وقت کہلائے گا جب وہ سب سے اعلیٰ ہو اور اسی کے ساتھ مستقل بھی ہو ۔ روم میں یہ قاعدہ تھا کہ خاص ضرورت کے وقت کل اختیارات ایک شخص کے ہاتھ میں دیدئے جاتے تھے جسے ”مختار کل“ کہتے تھے ، لیکن اس کا تقرر صرف ایک معینہ مدت کے لئے ہوتا تھا ، اس لئے وہ فرمان روا نہیں کہا جاسکتا ۔ البتہ بادشاہ یا شاہی خاندان فرمان روا کہلائے گا ۔ فرمان روائی کے مفہوم میں سب سے مقدم قانون وضع کرنے کا اختیار ہے ، اسی وجہ سے بودیہ نے اسے موضوعہ قانون کا پابند نہیں رکھا ، کہوں کہ پھر یہ اختیار محض فرضی ترجیحات اور عدالت کے حکم اور فرمان روا کے وضع کئے ہوئے قانون میں کوئی فرق نہیں رہتا ۔ پہلے کے وضع کئے ہوئے قانون کا فرمان روا پابند نہیں ، لیکن معاہدے کی پابندی اس کے لئے بھی لازمی ہے ، خصوصاً اگر اس میں کسی اور فرمان روا کو دخل ہو ، جیسے صلح ناموں میں ۔ اگر فرمان روا نے رعایا سے کسی قسم کا معاہدہ کیا ہو اور معاہدے کی پابندی حکومت کی شرط قرار دی گئی ہو ، تو بھی اس کی پابندی لازمی ہے ، اگرچہ اس کی پابندی ضرورت اور مصالحت پر منحصر ہے ۔ اور فرمان روا کو یہ طے کرنے کا حق ہے کہ پابندی کی ضرورت ہے یا نہیں ۔ مگر سیاسی ملحق کا تقاضا کچھ بھی ہو ، بودیہ فرمان روا کو کبھی اختیارات دیتے ہوئے گھبراتا ہے اور موضوعہ قانون میں بھی اس نے ”قوانین مملکت“ [۱] کی ایک قسم ایسی رکھی ہے جس میں فرمان روا کو ترمیم اور تبدیلی کرنے کا اختیار نہیں ۔ ”قوانین مملکت“ کی مثال کے طور پر اس نے فرانس کا ”سینک قانون“ [۲] پیش کیا ہے ، جس کے مطابق

Leges Imperii—[۱]

Salic Law—[۲]

فرانسیس کی بادشاہی صورت کو یا بادشاہوں کی دختری اولاد کو نہیں مل سکتی۔ مگر یہ مثال ”قوانہن مملکت“ کی نوعیت واضح نہیں کرتی اور بودیوں کا اصل مطلب ظاہر نہیں ہوتا۔

قانون وضع کرنے کے علاوہ فرمانروا کے اور بھی اختیارات ہیں جنہیں اس کے وظائف سمجھنا چاہئے۔ دوسری ریاستوں کے تعلقات اور صلح اور جنگ کے مسائل کا طے کرنا، عہدہ داروں کا تقرر، مقدموں کا آخری فیصلہ، مجرموں کو معافی دینا یا تجویز کی ہوئی سزا کو برقرار رکھنا، تجارت کی نگرانی، سکے سازی اور لگان وصول کرنا۔ معاشی مسئلے بھی بودیوں کی توجہ سے محروم نہیں رہے، اور اس کی تصانیف میں سے ایک ایسی بھی ہے جس میں اس نے معاشی مسائل پر بحث کی ہے۔ وہ اس خیال خام سے بچا رہا، جس میں سترھویں صدی کے مدبر اور معاشیات کے عالم مبتلا ہو گئے کہ اصل دولت دریغ، یعنی سونا اور چاندی ہے، اس لئے ہر ملک کو اس کی کوشش کرنا چاہئے کہ حتی الامکان مال باہر بھیجا جائے مگر اندر نہ آئے، کہونکہ مال کی درآمد سے ملک کا دریغ باہر چلا جاتا ہے۔ لیکن بودیوں میں قدامت پسندی بھی تھی۔ وہ زمین کے لگان کو ریاست کی آمدنی کا اصل ذریعہ سمجھتا ہے، اور گو وہ اسے ریاست کا ایک فرض قرار دیتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے تجارت کو فروغ دے، اس کے نزدیک ہوگوں ریاست سے شایان شان نہیں کہ وہ درآمد یا برآمد کے محصوروں پر زیادہ بھروسہ کرے، یا ہسپانہ کی طرح دوسرے ملکوں سے سونا چاندی حاصل کر کے اپنا خزانہ بھر لے۔

فرمانروائی کا مفہوم صاف ظاہر کرنے کے علاوہ بودیوں نے سیاسی فلسفے کی ایک اور خدمت یہ بھی کی ہے کہ ریاست اور حکومت کے مفہوم کو جدا کر دیا۔ ان دونوں میں فرق ارسطو نے بھی نہیں کیا تھا، اس نے ”شہری“ کی جو تعریف کی وہ اسی وجہ سے ناقص رہی، اور ریاست کا مرتبہ تو بلند رکھا گیا لیکن وہ ایک عجیب سی چیز ہو گئی جس کی ماہیت اور شکل طرز حکومت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ بودیوں کا خیال تھا کہ ریاست ہی فرمانروا ہو سکتی ہے، اور حکومت کا طریقہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ فرمانروائی کس طرح عمل میں آتی ہے۔ وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ فرمانروائی تقسیم ہو سکتی ہے اور اس کا ایک سے زیادہ حامل ہو سکتا ہے۔ اس طرح

محدود اور دستوری بادشاہی کا امکان ہی نہیں رہتا اور۔ یورپ میں قرون وسطے کے ایک بہت مقبول نظریے کو رد کر کے ان جماعتوں کے تمام حقوق چھین لینا ہے جو انگریزی پارلیمنٹ کی طرح بادشاہ کے اختیارات اور ملک کی فرمانروائی میں حصہ لگانے کا خواب دیکھ رہی تھیں۔ حکومت کے اس کے نزدیک صرف تین طریقے ممکن ہیں، بادشاہی، اشرافیہ، اور جمہوریت۔ بادشاہی کی اہمیت تین قسموں میں، خود مختار، جیسے ترکی اور روسی، شاہی [۱]، جیسے فرانس کی، اور غیر آئینی [۲]، جیسے یونان کے مختلف حصوں اور شہروں میں کبھی کبھی قائم ہوجاتی تھی۔ یورپ میں یہ تو ماننا ہے کہ اشرافیہ اور جمہوریت فرمانروا ہوسکتی ہیں، مگر وہ بادشاہی کا ایسا گرویدہ ہے کہ اس کی توجہ اسی طرف دھتی ہے، اور ”بادشاہ“ اور ”فرمانروا“ کو اس نے ہم معنی الفاظ کی طرح اس کثرت سے استعمال کیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ خود حکومت کے صرف ایک طریقہ کا قائل تھا، یعنی بادشاہی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ اصل فرمانروا بادشاہ ہے تو پھر حکومت کا چاہے جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے وہ مناسب ہے، کیونکہ اس معاملے میں مصلحت اور آسانی کو سب سے زیادہ مدنظر رکھنا چاہئے۔

یورپ نے ”شہری“ کی تعریف اپنے فرمانروائی کے نظریے سے اخذ کی ہے۔ ”شہری“ وہ آزاد شخص ہے جو کسی دوسرے کی فرمانروائی کے ماتحت ہو۔ یہ تعریف شہریوں کے حلقے کو بہت محدود کر دیتی ہے، اس کے دو سے صرف بزرگ خاندان شہری ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہر شخص کسی نہ کسی خاندان کا رکن ہوتا ہے، اور اگر وہ خاندان کا افسر نہ ہو تو وہ افسر کے ماتحت ہوتا ہے اور ”آزاد“ نہیں کہا جاسکتا ہے، اس کا تعلق براہ راست فرمانروا سے نہیں ہوتا بلکہ بزرگ خاندان کے توسط سے، اور شہری وہی ہو سکتا ہے جس کا تعلق فرمانروا سے براہ راست ہو۔ اوسط کی طرح یورپ میں حکومت میں حصہ لینے کے حق کو شہریت کی شرط نہیں بلانا۔ وہ غلامی کے خلاف تھا، مگر مساوات کا بالکل قائل نہ تھا اور اس نے ان لوگوں کا مذاق اڑایا ہے جو مساوات کے حامی تھے۔ اس کے نزدیک فرد کی کوئی سیاسی ہستی

[۱]—یورپ کی اصطلاح Royal Monarchy ہے۔

[۲]—بادشاہی کی ان تینوں قسموں سے یورپ کی مراد غیر محدود، محدود اختیارات

کی اور مطلق العنان بادشاہی حکومت ہے۔

نہیں، اس لئے انفرادی حقوق بھی کوئی چیز نہیں، اور جان اور مال کے سوا محکموں کے پاس وہ اور کچھ نہیں چھوڑتا جس پر فرمانروا کو اختیار نہ ہو۔ ایک سچے قانون داں کی طرح وہ اس کی تو بہت سی مثالیں پیش کرتا ہے کہ فرانس کے بادشاہوں نے ذاتی ملکیت کا احترام کیا، مگر سیاسی حقوق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے۔ اس کے زمانے میں حکومت کے مخالفان حقوق کی آڑ لے رہے تھے جو شہروں اور صوبوں کی مجلسوں کو قرون وسطیٰ میں حاصل تھے اور جن کے ثبوت میں اکثر شاہی سندیں بھی پیش کی جا سکتی تھیں۔ بودین نے اس خاص نکتہ سے کہ ان حقوق اور سندوں کا بادشاہ کے خلاف استعمال نہ ہو سکے سند یافتہ انجمنوں کے متعلق وہی نظریہ اختیار کیا جو رومی قانون دانوں کا تھا، یعنی اس سے انکار کر دیا کہ ان کی علیحدہ ہستی ہوتی ہے اور ان کے وجود کو بالکل فرمانروا کی مرضی پر منحصر کر دیا۔

جماعتیں قائم کرنے کے حق کی طرح وہ خیالات کے اظہار کی پوری آزادی بھی رعایا سے چھین لیتا ہے، مذہبی بحث مباحثے کو بند کر دینا ضروری قرار دیتا ہے اور ہتھیار رکھنے کے حق کو بھی قاعدے اور قانون کا پابند کرنا چاہتا ہے۔ رعایا کے اخلاق اور خیالات کی نگرانی اور درستگی کے لئے محکموں کو مقرر کرنے میں اسے بہت بڑی مصلحت نظر آتی ہے، اور وہ بادشاہ کو بھی وہی ادارے قائم کرنے کا مشورہ دیتا ہے جنہوں نے کھل و نیل کی جماعت کو اس قدر مضبوط کر دیا تھا۔ لیکن اس کی نظر کھل و نیل سے زیادہ وسیع تھی۔ تاریخ سے اس نے یہ سبق سیکھا تھا کہ انسانی معاشرت اور خیالات میں تغیر ہوا کرتا ہے، اور احتساب کی تجویز اس نے اس فرض سے پیش کی ہے کہ ریاست کو ہر تغیر کی خبر دے، نئی تحریکیں شورش نہ پیدا کر سکیں، بلکہ ریاست شروع ہی سے انہیں اپنے قابو میں کر لے، ان کی رہبری کرے اور انہیں عام مشاں کا ایک ذریعہ بنالے۔ اس بحث میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بادشاہی کو مستحکم اور مضبوط کرنے اور فرمانروائی کے حقوق محفوظ رکھنے کی بودین کو کتنی فکر تھی۔ فرمانبرداری کے متعلق اس کی جو رائے ہے وہ اس کی اصل نیت کو اور بھی واضح کر دیتی ہے۔ اس کے خیال میں عام رعایا کو فرمانبرداری سے

انکار کرنے کا مطالبہ اختیار نہیں - ریاست کے عہدے دار اگر دیکھیں کہ بادشاہ غانون فطرت کی صریحی خلاف ورزی کر رہا ہے تو انہیں چاہئے کہ بادشاہ کو اس سے آگاہ کریں، لیکن ایسے معاملات میں جہاں خلاف ورزی صریحی نہ ہو انہیں شاہی احکام کی تعمیل کرنا چاہئے - موضوعہ قانون کا فرمان روا ہوں بھی پابند نہیں، قانون فطرت توڑنے کی صورت میں وہ صرف خدا کے حضور میں جواب دہی کرے گا - اس کے حق میں بہتر تو یہی ہے کہ وہ قانون فطرت اور رعایا کے خیالات اور احساسات کا لحاظ کرے، لیکن استبدادی ہونے سے بادشاہی یعنی فرمانروائی کے اختیارات میں کوئی فرق نہیں آتا، اور ظالم بادشاہ کی اطاعت بھی لازمی ہے -

ہودیں کی تصنیف بہت مقبول ہوئی اور اشاعت کے چند سال بعد ہی وہ کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کر لی گئی - یہ گویا اس کی خالص علمی حیثیت کی تصدیق تھی، اور اس میں شک نہیں کہ ہودیں نے خالص علمی نقطہ نظر اختیار کر کے سیاسیات کی بڑی خدمت کی - اس کا یہ دعویٰ تھا کہ فرمانروائی کا مفہوم بیان کرنے اور ریاست اور حکومت میں امتیاز کرنے میں اس نے جدتیں کی ہیں، اور یہ صحیح بھی ہے، لیکن جس سانچے میں اس نے اپنا فلسفہ ڈھالا وہ یونان میں تیار ہوا تھا، اس نے صرف اس تجربے کو جو بعد کی تاریخ نے فراہم کیا کام میں لا کر اپنی روشن خیالی اور فلسفیانہ استعداد کا ثبوت دیا - مے کی آویلی کی تعلیم کا بھی اس پر خاصا اثر تھا، اگرچہ اس نے سیاسیات کو اخلاق سے بے تعلق نہیں کیا، اور اسے یہ سن کر بہت غصہ آتا کہ اس کے فلسفے اور مے کی آویلی کی تعلیم میں کوئی مشابہت ہے - لیکن سیاسی مصلحت ہودیں کے فلسفے میں بہت نمایاں ہے، اور اخلاقی آئین نہیں تو مذہبی عقیدے اور ذہنی آزادی کو اس نے بھی ریاست کی بہبودی پر قربان کر دیا ہے [۱] - فرمانروائی کی تعریف اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی اور جہاں تک سیاسیات کے خالص علمی پہلو کا تعلق ہے، فرمانروائی کے مفہوم کا صاف اور واضح نہ ہونا واقعی ایک بہت بڑی کمی تھی - لیکن ہودیں نے جو تعریف کی ہے وہ صرف قانونی ہے اور بالکل یک طرفہ - اس کا

[۱] — Meinecke : Die Idee der Staatsraeson ، دوسرا باب -

فرمانروا ریاست کے اندر ایک قوت ہے ، خود ریاست کی قوت نہیں ، ایک شخص یا مجلس کا اختیار ہے ، شہریوں کا مجموعی اختیار نہیں [۱]۔ یونانیوں نے فرمانروائی کی تعریف نہیں کی ، اس لئے کہ یونان کی سیاسی زندگی ایسی تھی کہ یہ سوال پیدا ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ بودیوں نے اس کی تعریف تو کی مگر اس سے عام غلطیاں اور غلط فہمیاں کچھ کم نہیں ہوئیں ، اور اس سے حاکموں کو صرف یہ مغالطہ ہو سکتا تھا کہ وہ اصل فرمانروا ہیں اور شہریوں کے مقابلے میں ان کی سیاسی اہمیت زیادہ ہے۔ بودیوں نے فرمانروائی کی تعریف کی ہے ، کوئی قابل قدر سیاسی حقیقت نہیں بیان کی۔ سیاسی زندگی اور حوصلے الفاظ کے پابند نہیں کئے جاسکتے ، اور وہ حقیقت بیکار سی ہے جو محض علمی قدر رکھتی ہو اور عملاً تسلیم نہ کی جاسکے۔ یورپ کی ساری سیاسی جدوجہد اور وہ ساری سیاسی ترقی جو بودیوں کے زمانے سے اس وقت تک ہوئی ہے ، بودیوں اور ان تمام فلسفوں کے نظریوں کے خلاف شہادت دیتی ہے جو صرف خاتمہ یا قانون ساز کو فرمانروا قرار دیتے ہیں اور محکوم طبقے کو شمار میں نہیں لاتے۔

۳۔ گروتی اس

بودیوں کی تعریف سے ملتا جلتا فرمانروائی کا وہ نظریہ ہے جو ہوگو گروتی اس [۲] ، ایک ہالستانی مصنف نے اپنی کتاب ”جنگ اور صلح کے قانون“ میں پیش کیا ہے۔ گروتی اس کا اصل موضوع ، جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے ، بین الاقوامی قانون اور ریاستوں کے باہمی تعلقات تھے۔ مگر جنگ اور صلح کرنا اسی کے اختیار میں ہوتا ہے جو عملاً کسی ریاست کا فرمانروا ہو ، اس لئے گروتی اس کو ضمناً ریاست کے بنیادی اصولوں کا بھی ذکر چھیڑنا پڑا۔ بودیوں کی طرح گروتی اس کا بھی خیال ہے کہ معاشرتی زندگی انسان کی فطری ضرورت ہے ، ریاست کا اس ضرورت سے کوئی واسطہ نہیں ، وہ معاہدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہے اور لوگ اپنی مرضی کے خلاف بھی ریاست میں شامل کئے جاسکتے ہیں۔ دراصل گروتی اس کی کوئی ایسی سیاسی تعلیم نہیں ، اس کے نظریے ارسطو کے فلسفے ، رومی قانون کے اصول

[۱]—Meinecke ، تصنیف مذکورہ ، صفحہ ۷۲۔

[۲]—Hugo Grotius (۱۵۸۳—۱۶۴۳)۔

اور مروجہ سیاسی عقیدوں کی ایک آمیزش ہیں، اور اس نے اپنے اصل موضوع، بین الاقوامی قانون کی لوازمات، کو بھی مدنظر رکھا ہے۔ ارسطو سے اس نے یہ سیکھا کہ انسان سیاسی حیوان ہے، اور اس لحاظ سے ریاست کو بھی ایک قطری ادارہ ماننا چاہئے۔ لیکن سیاسی تجربہ سکھاتا ہے کہ بادشاہ ملکوں کو فتح کر کے اپنی ریاستوں میں شامل کر لیتے ہیں، اور چونکہ فاتح کے حق سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اس لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ بھی ریاست کے وجود میں آنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر رومی قوانین کے مجموعے کا ایک جملہ، جو قانون شاہی کے نام سے مشہور ہے، یہ ہے کہ رومی قوم نے شہنشاہ کو قانون سازی کے پورے اختیارات دیدئے ہیں۔ اس کا اشارہ ایک طرح کے معاہدے کی طرف ہے۔ سولہویں اور سترہویں صدی میں معاہدے کے نظریے بہت رائج تھے اور انہیں نظر انداز کرنا ناممکن تھا۔ گروتی اس کے فلسفے میں تینوں کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ریاست کا آغاز ایک معاہدے سے ہوتا ہے اور اسی معاہدے میں حاکم اور محکوموں کے تعلقات بھی طے ہوتے ہیں۔ ”لوگوں نے خدا کے حکم سے نہیں بلکہ اپنی خواہش سے متحد ہو کر پہلے پہل سیاسی جماعت کی شکل اختیار کی۔ اس وقت انہیں تجربے سے معلوم ہو گیا کہ الگ الگ خاندانوں میں رہ کر وہ اپنے آپ کو تشدد سے محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ یوں حکومت کے اختیارات کا آغاز ہوا۔“ لیکن وہ معاہدہ جس کی طرف یہاں اشارہ ہے حکومت کے حق کی واحد بنا نہیں، اور وہ ”سب سے اعلیٰ سیاسی اقتدار“ جسے گروتی اس فرمانروائی کا مفہوم قرار دیتا ہے جبراً بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ایک اجتماعی معاہدے کے تصور سے محکوموں کو جو حقوق ضمناً مل سکتے ہیں انہیں گروتی اس فرمانروائی کی تشریح کرتے وقت چھین لیتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر ایک قانون دان کا تھا، اس وجہ سے اس نے یہ فرض کر لیا ہے کہ وہ اختیارات جو معاہدے میں فرمانروا کو دیے جاتے ہیں بالکل اس کی ملکیت ہو جاتے ہیں، جیسے زمین یا مکان، اور فرمانروا اپنی ملکیت کے ساتھ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے، جیسے کسی زمین کا مالک چاہے اس میں کاشت کرے، اس پر مکان بنوائے یا اسے ویران چھوڑ دے۔ معاہدہ کرتے وقت سیاسی جماعت جس قسم کی حکومت چاہے اپنے لئے منتخب کر سکتی ہے، انتخاب کے بعد اس کا کام ختم ہو جاتا ہے، اور پھر اسے کوئی اختیار نہیں رہتا۔ پھر اس کی حیثیت ویسی ہی ہو جاتی ہے جیسے

اس شخص کی جو (یہودی اور رومی قانون کے مطابق) اپنے آپ کو کسی کا غلام بنائے - لڑائی میں مال غنیمت حاصل ہوتا ہے ، لوگ غلام بنائے جاتے ہیں ، اسی طرح حکومت بھی فاتح کا حق ہو سکتی ہے - سیاسی جماعت کا فرمان روا ہونا گروٹی اس کی نظروں میں تاریخ اور قانون دونوں کے لحاظ سے تسلیم نہیں کیا جاسکتا ، اور چونکہ حکومت فرض نہیں بلکہ حق ہے ، اس لئے یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ حکومت کا اصل منشاء محکموں کی یہودی ہے - بادشاہ اگر چاہے تو مفاد عامہ کو اپنی حکومت کا معیار بنا سکتا ہے ، لیکن وہ چاہے تو اپنی رعایا پر اسی طرح حکومت کرے جیسے کوئی آقا اپنے غلاموں پر - یہ غلامی سیاسی غلامی ہے ، ذاتی نہیں ، وہ جماعت جو سیاسی نقطہ نظر سے بالکل مجبور ہے ذاتی آزادی کی تمام نعمتوں کا پورا فائدہ اٹھا سکتی ہے - گروٹی اس کا پختہ عقیدہ تھا کہ آزادی کی ان دونوں قسموں کو ایک دوسرے سے مطابق واسطہ نہیں ، لیکن اوروں کو یہ قانونی نکتہ سمجھنے میں غالباً بہت دشواری ہوگی -

گروٹی اس کی علمی خدمات میں اجتہاد کی شان نہیں ، بلکہ وہ محض ایک مرتب یا مولف ہے - یہ صفت اس کے سیاسی نظریوں سے بھی زیادہ اس کی کتاب کے اس حصہ میں نظر آتی ہے جو اس کے اصل موضوع کے متعلق ہے - قانون فطرت اور قانون اقوام رومی قانون دانوں کی دین تھے - گروٹی اس سے پہلے ہسپانیہ کے ایک سیاسی مصنف سوآریز [۱] نے قانون اقوام اور ان روایتوں کو جو اس کے گرد جمع ہوگئی تھیں بین الاقوامی قانون کی حیثیت دیلے کی کوشش کی تھی ، اور ایل پریکو چلتی لی [۲] نے جو آنسوورتہ میں قانون کا پروفیسر تھا ، اسی موضوع پر ایک مکمل تصنیف بھی شایع کی تھی ، جس سے گروٹی اس نے بہت کچھ لیا ہے - گروٹی اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ اس نے ان سب کے خیالات کو ترتیب دے کر ایک ایسی شکل میں پیش کر دیا جسے ہر شخص سمجھ سکتا تھا اور ایسے طریقے سے بیان کیا کہ ہر شخص اس کی صاف اور سلیجھی ہوئی زبان کی

[۱]—Suarez - اس کا ذکر بعد کو آئے گا -

[۲]—Alberico Gentili

داد دیتا تھا - لیکن بین الاقوامی قانون نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے - ریاستوں کے باہمی تعلقات کا مہدان عمل کا مہدان ہے ، جس میں علم اور عقل اور اصول کو بہت کم دخل ہے - اس لئے کوئی تعجب نہیں اگر اسے علم اور اصول کی تحت میں لانا دشوار ثابت ہو - بین الاقوامی قانون اب بھی محض تعظیماً ایک علم مانا جاتا ہے ، اور اس کی قانونی حیثیت بھی فرضی ہے - لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ مہذب قوموں کو اب اس کی ضرورت نہیں ، یا گروٹی اس کے زمانہ میں نہیں تھی - مشکل صرف یہ ہے کہ اسے باقاعدہ قانون کی صورت کیسے دی جائے - گروٹی اس نے اوروں کی طرح اسے قانون فطرت اور قانون اقوام سے اخذ کرنا چاہا ہے - قانون فطرت اس کی تعریف کے مطابق عقل سلیم کا ایک حکم ہے ، اور اس کی صحت یا قلعی کا معیار یہ ہے کہ اسے ایک ذی عقل طبہعت کو ادا کرتی ہے یا نہیں - اس تعریف نے قانون فطرت کو محض انسانی سیرت کا مقتضی بنا دیا ، اور اس سے وہ رومانیت اور مذہبیت کا عنصر جدا کر دیا جس کی وجہ سے وہ دنیاوی معاملات میں بہت کم کار آمد ہو سکا تھا - لیکن پھر بھی قانون فطرت اور وہ عقل سلیم جس کا وہ حکم قرار دیا گیا تھا ایک خیالی معیار ہی رہی ، اور گروٹی اس قانون فطرت اور قانون اقوام میں امتیاز نہ کر سکا - قانون اقوام دراصل شخصی قانون تھا ، اور ان دسویں اور قاعدوں سے مرتب ہوا جو رومی قانون دانوں نے مختلف قوموں میں یکساں رائے پائے [۱] - قرون وسطیٰ میں یہ اصطلاح تو باقی رہی ، مگر چونکہ مذہب اور تہذیب نے دسویں کے اختلاف کو بڑی حد تک مٹا دیا تھا ، اس لئے رفتہ رفتہ قانون اقوام کی حیثیت بین الاقوامی قانون کی سی ہو گئی ، یعنی یہ وہ قانون ہو گیا جو جماعتوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے کام میں لایا جائے - گروٹی اس نے اسے باقاعدہ بین الاقوامی قانون قرار دیدیا ، اور جیسے شہری قانون کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ افراد کے معاملات میں انصاف سے کام لیا جائے اور باہمی سلوک کے ایسے اصول قائم کئے جائیں جن سے سب کا بھلا ہو ، ویسے ہی بین الاقوامی قانون کا مقصد ریاستوں کے باہمی تعلقات کے لئے ایک معیار قائم کرنا اور جنگ اور صلح کے نازک مسائل کو اس طرح طے کرنا ہے کہ کسی کا حق نہ مارا جائے ، اور ریاستیں بغیر ناجائز طریقہ استعمال کئے ترقی کر سکیں - لیکن اس طرح قانون اقوام بھی ایک معیار بن جاتا ہے جسے صرف ایک

عقل سلیم کار آمد بنا سکتی ہے ، قوموں کے رواج ، بادشاہوں کے رویے اور سیاسی مصلحت کو اس کی تخت میں لانا ناممکن ہو جاتا ہے ، اور مختلف مسائل میں ایل پیری کو جتنی لی اور گروتی اس کی رائے میں جو بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے ، اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ریاستوں کے کسی طرز عمل کے صحیح اور غلط ہونے کے متعلق اتفاق رائے کا کتنا کم امکان ہے ۔

گروتی اس کے خیالات کا سیاسی فلسفوں پر بہت اثر ہوا ۔ بین الاقوامی قانون کی طرح وہ اس نظریے کا بانی مانا جاتا تھا جس کے مطابق سیاسی زندگی کی بنیاد معاہدے پر ہے ۔ یہ خیال غلط ہے ، کیونکہ معاہدے کا نظریہ پہلے سے رائج تھا ، گو انداز ضرور ہے کہ گروتی اس کی وجہ سے اس کی علمی قدر بہت بڑھ گئی ۔ لیکن اسی سے متعلق ایک اور مسئلہ ہے جسے گروتی اس نے خاص سیاسی اہمیت دیدی ، یعنی ریاست قائم ہونے سے قبل انسانی زندگی کی حالت ۔ یونانی دیومالا اور انجیل کی بنا پر اس نے ایک خاص زمانے کو فطری زندگی کا عہد قرار دیا ہے ، کیونکہ اس کے خیال میں یہ وہ زمانہ تھا جب انسان آئین فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا ۔ گروتی اس کے بعد ایک مدت تک اس فطری زندگی کی فلسفی تصویریں سیاسی تخیل کو لہرائی دھیں ۔ اس زندگی کو فلسفی جو شکل چاہتا دے سکتا تھا اور سیاسی زندگی کو اپنے مذاق کے مطابق زحمت یا رحمت ثابت کرسکتا تھا ۔ گروتی اس کا ایک عقلی گدا سیاسیات کا مرکز بن گیا اور تاریخ اور تاریخ سے سبق حاصل کرنے کا اصول ، جسے بودین نے ایک معیار اور سیاسی نظریوں کا سرچشمہ بنانے کی کوشش کی تھی ، سیاسیات سے ایک عرصے کے لئے بے دخل کر دیا گیا ۔

۴۔ ہو بنز

بادشاہ کے ”خدا داد حق“ کے معتقد ، بودین اور گروتی اس سب نے فرماں روائی کے مفہوم اور فرماں روا کے اختیارات سے اپنے اپنے طرز پر بحث کی ۔ انگریزی فلسفی تومس ہو بنز [۱] کی تعلیم نے مطابق فرماں روائی کو انتہا تک پہنچا دیا ۔ اس وقت تک حکومت اور شاہی اقتدار کے حامی انجیل

تاریخ یا قانون سے اپنا کام نکالتے تھے - ہوہز پہلا شخص تھا جس نے ان تیلوں کو پالائے طاق رکھ کر انہیں ہتھیاروں سے کام لیا جن کے استعمال میں حکومت اور شاہی اقتدار کے مخالفوں نے مہارت حاصل کر لی تھی ' یعنی قانون فطرت اور اجتماعی معاہدے کا نظریہ - سیاسی فلسفے میں اس نے جو انقلاب پیدا کیا وہ یہیں تک محدود نہیں - اپنے خیالات کو صحیح ثابت کرنے کے لئے وہ کوئی سند نہیں پیش کرتا ' بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے فلسفیوں پر فقرے چسٹا کرتا ہے - اس کے فلسفے کا انحصار عقل پر ہے ' مگر اس عقل پر نہیں جسے گروٹی اس نے عقل "ساجد" قرار دیا ہے ' بلکہ انسان کی اس حیوانی سمجھ پر جو قدرت ہر بیوقوف کو بھی دیتی ہے - وہ پہلا فلسفی ہے جس نے سیاسیات کے مسائل حل کرنے میں انسان کی سرشت اور عام نفسی اور جبلی خصوصیات کو مد نظر رکھا ' اور اپنی مطلق میں نفسیات کو فلسفیوں کے مقولوں اور قانونی سلدوں سے زیادہ اہمیت اور مرتبہ دیا - ہوہز کی مشہور سیاسی تصنیف "لے وائیٹھن" [۱] ۱۶۵۱ میں شائع ہوئی ' جب شاہ چارلز اول اور پارلیمنٹ کی جنگ میں پارلیمنٹ کو فتح ہو چکی تھی ' مگر ملک میں انتشار بے انتہا تھا اور ہوہز کی نہت خالص علمی نہیں ہو سکتی تھی - وہ اصول جنہیں اس نے سیاسی عمارت کی بنیاد قرار دیا ہے ' وہ دلہلیوں جن سے وہ اپنے عقیدے ثابت کرتا ہے ' سب ایک خاص مقصد رکھتی ہیں ' یعنی فرمانروا کے اقتدار کو بڑھانا اور مضبوط کرنا ' اور اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کے دعووں کو رد کرنا جو اس اقتدار کو محدود کر کے بغاوت کا حق محفوظ رکھنا چاہتے تھے - لیکن ہوہز کو کسی فرقے سے تعلق نہیں تھا - اسے پر امن زندگی کے سوا اور کوئی حوصلہ نہیں تھا ' اور اس نے صرف سیاسی فساد رفع کرنے کے لئے سیاسی جماعت کو اپنی مطلق کی زنجیروں میں جکڑنے کی کوشش کی - اسے کسی سے عداوت نہیں تھی ' فقط اپنی سلامتی کی

[۱]—Leviathan - اس کے لفظی معنی "بڑا بھری جانور" ہیں ' مگر ہوہز کی مراد ایک عظیم الشان ہستی ہے جو بہت سی ہستیوں کے ایک میں ملنے سے بنی ہو - ہوہز کی تصنیف کے ایک انگریزی ردیشن میں اس ہستی کی تصویر بھی ہے - اس کی شکل انسان کی سی ہے ' اور اس کا جسم بہت سے انسانی جسموں سے بنا ہے ' اس کے سر پر تاج ہے اور ہاتھ میں عصا حکومت -

فکر تھی ' وہ دوسروں سے یہ توقع تو نہیں رکھتا تھا کہ وہ آپس کے پیر سے کبھی باز آئیں گے ' لیکن پھر بھی وہ انہیں سمجھانا چاہتا ہے کہ کم از کم اپنی سلامتی کی فکر کر لیں -

انسان کو عقل ملی ہے ' اور اس لحاظ سے وہ تمام حیوانوں پر فضیلت رکھتا ہے ' " لیکن اس فضیلت کو انسان کی ایک خصوصیت متناہی ہے ' اور وہ مہمل بکواس کی عادت ہے ' جو انسان کے سوا اور کسی مخلوق میں نہیں پائی جاتی ' اور انسانوں میں سب سے زیادہ ان لوگوں میں ہے جو فلسفے میں دخل رکھتے ہیں - " اسی وجہ سے لوگ سیاسیات کے مسائل پر صحیح طریقہ سے غور نہیں کرتے اور ان لوگوں کو جن میں غور کرنے کی تھوڑی بہت صلاحیت ہوتی ہے فلسفی گمراہ کر دیتے ہیں - " ریاستوں کو تعمیر کرنا اور انہیں قائم رکھنا ایک فن ہے جس کے قاعدے ویسے ہی ہیں جیسے ریاضی اور ہندسے کے ' وہ تھیس کے کھیل کی طرح محض مشق سے نہیں آتا - " لوگ غلطیاں زیادہ تر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کا غور کرنے کا طریقہ غلط ہوتا ہے - انہیں چاہئے کہ سب سے پہلے ان اصطلاحوں کو جنہیں وہ استعمال کرتے ہیں اچھی طرح سے سمجھ لیں ' پھر سیاسی اصول ویسے ہی واضح اور شک اور غلط فہمی سے ویسے ہی پاک ہو جائیں گے جیسے اقلیدس کے مسائل - چنانچہ ہوبز نے اپنی سیاسیات کی بحث میں پہلی اصطلاح " انسان " قرار دی ہے ' اس کی سرشت اور سورت کی عام خصوصیتیں بیان کی ہیں اور اس زندگی کا خاکہ کھینچا ہے جو ان خصوصیتوں کا لازمی نتیجہ ہوگی - فطرت نے تمام انسانوں کو ذہنی اور جسمانی قوت کے لحاظ سے یکساں بنایا ہے - چونکہ سب کی استعداد برابر ہوتی ہے اس لئے سب کی خواہشیں اور انہیں پورا کرنے کی امید بھی برابر ہوتی ہے - لیکن انسان کی سورت ایسی ہے کہ یہ مساوات ہی دائمی قساک کا سبب ہو جاتی ہے - کوئی شخص اپنے آپ کو دوسرے سے کمتر ماننے پر راضی نہیں ہو سکتا ' بلکہ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اپنی برتری تسلیم کرائے ' کیونکہ ہر ایک کو بڑا بننے کا شوق ہوتا ہے - لیکن ساری امیدوں اور آرزوؤں کا انحصار ہر شخص کی اپنی قوت ہی پر ہوتا ہے - اس لئے کوئی کسی دوسرے پر بھروسہ نہیں کرتا اور ہر وقت اس اندیشے میں رہتا ہے کہ اس کی سب سے عزیز ملکیت چھین جائے گی یا اس کی جان جائے گی - یہ گویا ایک مستقل

جنگ کی حالت ہوتی ہے جس میں ہر شخص دوسرے کا دشمن ہوتا ہے، کیوں کہ جنگ صرف اسی حالت کو نہیں کہتے جب لڑائی ہو رہی ہو، اصل میں جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ امن قائم ہو گیا ہے اور اسے قائم رکھنے کا کوئی ذمہ دار ہے، تب تک جنگ کی حالت رہتی ہے، اور اس حالت میں انسان علم، قہر، آسائش، تہذیب اور زندگی کی ہر قابل قدر نعمت سے محروم رہتا ہے۔ یہ نعمتیں اسی وقت حاصل ہوسکتی ہیں جب انسان کو جان و مال کا خطرہ نہ ہو۔ جنگ کی حالت میں اس کی زندگی "بے مایہ تلخ" بھہسی، اور مختصر ہوتی ہے۔"

ہوبز کا یہ منشاء نہیں ہے کہ یہ مستقل جنگ کی حالت کسی خاص تاریخی عہد میں تھی۔ "ایسا تو کوئی زمانہ نہیں گذرا ہے جب افراد کی ایک دوسرے سے لڑائی رہتی تھی، لیکن ہر زمانے میں بادشاہ اور وہ لوگ جو فرمانروائی کے اختیارات رکھتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ ان میں سے کوئی کسی دوسرے کے ممانعت نہیں ہوتا، ہمیشہ ایک دوسرے سے بدگمان رہتے ہیں۔ ان کی کیفیت اور ان کا انداز شمشورہ بازوں کا سا ہوتا ہے۔ وہ ہتھیار کھینچے ایک دوسرے پر نظر جمائے رہتے ہیں۔" اور ہر ملک میں جہاں لوگ چھوٹے قبیلوں میں رہتے تھے ایک دوسرے کو لوٹنا اور غارت کرنا ایک مستقل پیشہ رہا ہے، اور بجائے اس کے کہ یہ فعل قانون فطرت کے خلاف مانا جائے، جتنا مال غلبہمت کوئی حاصل کرنا اتنا ہی اس کا مرتبہ بڑھتا تھا... اور جو کچھ اس وقت چھوٹے قبیلے کرتے تھے وہ اب شہر اور ریاستوں کرتی ہیں، جن کی حیثیت بڑے قبیلوں سے زیادہ نہیں۔" ان مثالوں کے علاوہ، جو ہوبز کے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں، وہ یہ بھی جتنا دیتا ہے کہ مستقل جنگ کی حالت ہر وقت، جب لوگوں پر کوئی حاکم نہ ہو، پیدا ہوسکتی ہے، اور ان لوگوں کو مخاطب کر کے جو انسانی سیرت کے اس تصور پر اعتراض کریں یا اسے ایک بیجا تہمت قرار دیں ہوبز کہتا ہے کہ انہیں اس پر غور کرنا چاہئے کہ اس صورت میں بھی جب پولیس اور فوج اور عدالتیں جان و مال کی حفاظت کے لئے موجود ہوتی ہیں وہ سفر میں ہتھیار کھیں پاس رکھتے ہیں اور ساتھی کھوں تلاش کرتے ہیں، سوتے وقت دروازے کیوں بند کر لیتے ہیں اور گھر کے اندر صندوقوں میں

قتل کیوں ڈالتے ہیں۔ ”کیا وہ اپنی ان حرکتوں سے انسانوں پر اسی قدر قہمت نہیں لگاتے ہیں جتنی میں اپنے الفاظ سے؟“۔ لیکن دراصل یہ قہمت نہیں ہے۔ ”نہ تو انسان کی خواہشیں اور جذبے بجائے خود گناہ ہیں، اور نہ وہ افعال جو ان جذبات کا نتیجہ ہیں، جب تک کہ لوگ کسی قانون سے آشنا نہ ہوں جو ان کی مسامحت کرتا ہو۔“ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ریاست قائم ہو جائے۔ مستقل جنگ کی حالت میں سب کچھ جائز ہے۔ ”جب ہر شخص کی ہر شخص سے جنگ ہو تو اس کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم کسی فعل کو بے انصافی سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ جائز اور ناجائز، انصاف اور بے انصافی کے امتیاز کی یہاں گنجائش ہی نہیں... لڑائی میں انسان کے سب سے بڑے وصف دو ہیں، طاقت اور حیلہ۔“ ”اگر ہم یہ تصور کر سکتے کہ انسانوں کی ایک بہت بڑی جماعت اس حالت میں بھی انصاف اور دوسرے آئین فطرت کا لحاظ کرنے پر راضی ہو سکتی ہے جب کوئی ایسی قوت نہ ہو جو سب کو دبائے رکھے، تو ہم تمام بنی نوع انسان کی نسبت یہی پھر فرض کر لیتے، اور اس صورت میں نہ سیاسی حکومت ہوتی نہ ریاست، اور ان کی حاجت بھی نہ ہوتی، کیونکہ پھر بغیر محکومیت کے امن رہتا۔“

یہ دکھانے کے بعد کہ انسان بالکل اپنے اوپر چھوڑ دیا جائے تو اس کی زندگی کا رنگ کیا ہوگا ہو بہو یہ بیان کرتا ہے کہ سیاسی نظام کن بنیادوں پر قائم کیا جاسکتا ہے۔ مستقل جنگ کی حالت میں انسان بالکل آزاد ہوتا ہے، لیکن اگر ہم اس آزادی پر غور کریں اور ان حقوق کی تعریف کرنا چاہیں جو اس صورت میں انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو یہ ظاہر ہو جائے گا کہ یہ آزادی اور حقوق اس اختیار کے سوا کچھ نہیں جو ہر شخص کو ہونا ہے کہ ”اپنی قوت کو جس طرح سے چاہے... اپنی جان کی حفاظت کے لئے استعمال کرے۔ یعنی جو کچھ اس کے نزدیک جان کے حفاظت کے لئے سب سے زیادہ مناسب ہو وہ کرے۔“۔ اپنی جان کی حفاظت سے زیادہ کوئی شخص مطالبہ نہیں کر سکتا، کیونکہ اس سے دوسروں کی حق تلفی ہوگی۔ اس بنیادی حق اور اس کے ساتھ مستقل جنگ کی حالت کو مدنظر رکھ کر ہو بہو نے چند اور اصول بیان کئے ہیں جنہیں وہ ”فطرت کے قانون“

کہتا ہے - فطرت کے ان قانونوں کو روم اور قرون وسطیٰ کے فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں۔ گروٹی اس کے قانون فطرت کی طرح یہ "عقل سلیم" کے بھی محتاج نہیں۔ "قانون فطرت وہ اصول یا عام قاعدہ ہے جسے عقل نے دریافت کیا ہے" اور جس کے مطابق انسان کے لئے ایسا رویہ مطلوب قرار دیا جاتا ہے جو اس کی زندگی کے لئے مہلک ہو یا جس میں اس کی حفاظت کے بہترین ذریعے نظر انداز کر دیئے جائیں۔ انسان کی سرشت اور سہرت کی ایک بہت نمایاں خصوصیت 'جسے ہوبز نے پہلے ضمنی طور پر اور بعد کو بڑے شدومد سے بیان کیا ہے' خوف ہے۔ اگر خوف نہ ہوتا تو مستقل جنگ کی حالت انسان کو ناگوار ہی نہ ہوتی اور ریاست اور سیاسی زندگی کی پابندیوں کو وہ کسی طرح برداشت کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ "ان جذبات میں سے جو انسان کو امن کی طرف مائل کرتے ہیں ایک تو موت کا خوف ہے، دوسرے ان چیزوں کی خواہش جو آسودہ زندگی کے لئے ضروری ہیں اور تیسرے اس کی امداد کہ یہ چیزیں محنت کے ذریعے سے حاصل ہو جائیں گی۔ عقل امن و امان کی مناسب شرطیں پیش کرتی ہے، جن کو ماننے کے لئے لوگ آمادہ کئے جاسکتے ہیں۔" یہی ہوبز کے نزدیک "فطرت کے قانون" کی اصلیت ہے اور اس کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ عقل کی ہدایتوں کی کہیں خلاف ورزی نہ ہو، ہوبز نے اس قانون کے پلندہ ضابطے تجویز کئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلا درجہ اسی ضابطے کا ہوگا جس سے جان کی حفاظت کا بہترین سامان ہو، چنانچہ پہلا ضابطہ یہ ہے "کہ انسان کو جہاں تک کہ ہو سکے امن سے رہنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو اسے چاہئے کہ لڑائی سے جو کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہو وہ حاصل کرے۔" دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ اگر باقی سب لوگ اس پر راضی ہوں تو انسان اس حق سے جو اسے تمام چیزوں پر حاصل ہے اس حد تک دست بردار ہو جائے جہاں تک وہ اسے امن عامہ اور حفاظت ذات کے لئے ضروری سمجھتا ہو اور خود اپنی ہی آزادی پر قناعت کرے جتنی وہ دوسروں کو دینے پر تیار ہو۔ جب تک انسان اپنے حق اور اپنی آزادی کو محدود نہ کرے گا، جنگ کی حالت قائم رہے گی اور امن اور سکون اسی صورت سے ممکن ہے کہ لوگ آپس میں طے کر کے سب یکساں اور ایک ہی وقت میں اپنے فتنہ انگیز حقوق اور آزادی سے دست بردار ہو جائیں، تاکہ ان کا بنیادی حق 'یعنی جان کی حفاظت' مسلم اور محفوظ ہو جائے۔

قانون فطرت کا دوسرا ضابطہ بیان کر کے ہوہیز معاہدے کی تعریف کرتا ہے۔
 اور اسی پر بحث کرتا ہے کہ اس کی پابندی کب لازمی ہے اور کب نہیں۔
 معاہدے کے معنی ہیں دو یا دو سے زیادہ اشخاص کے درمیان حقوق کا تبادلہ،
 جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بہت سے لوگ آپس میں کسی بات کا عہد
 و پیمان کر لیں۔ معاہدے اور عہد و پیمان کے ذریعے سے انسان اپنی جان خطرے
 میں نہیں ڈال سکتا، اور نہ اس پر راضی ہو سکتا ہے کہ وہ ہر ممکن طریقے
 سے اس کی حفاظت کرنے سے باز رہے گا، کیونکہ یہ قانون فطرت کے خلاف ہے۔
 لیکن اپنی سلامتی کے نہایت سے وہ جو عہد یا وعدہ کرے اس کی پابندی
 لازمی ہے، چاہے اس کا اصل سبب ڈباؤ اور خوف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً اگر
 کوئی قیدی اپنی جان بچانے کے لئے روپیہ دینے کا یا اور کسی چیز کا وعدہ
 کرے تو یہ باقاعدہ معاہدہ ہے، اور اسے پورا کرنا چاہئے، کیونکہ یہ ہر شخص
 کی جان کی حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ ہوہیز جب معاہدے کی پابندی کو
 قانون فطرت کا تیسرا ضابطہ قرار دیتا ہے تو وہ اپنے نزدیک کوئی میلغہ نہیں
 کرتا، کیونکہ یہی چیز اس کے خیال میں انصاف کی بنیاد ہو سکتی ہے۔ اور اگر
 فور کہا جائے تو معاہدے کے خلاف ورزی کے سوا ”بے انصافی“ کی اور کوئی
 تعریف ممکن نہیں۔

باقی بارہ ضابطے محض سلامت روی کے عام اصول ہیں اور دراصل
 پہلے تین ضابطوں میں ہوہیز اپنے مطلب کی بات کہہ چکا ہے۔ لوگ اگر عقل سے
 کام لیں تو انہیں چاہئے کہ آپس میں طے کر کے کوئی ایسی قوت اپنے اوپر مسلط
 کر لیں جو انہیں ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکے، اور ایک اجتماعی معاہدے کو
 ناگزیر ثابت کر کے ہوہیز اس قوت کا ذکر شروع کرتا ہے جو تمام لوگوں کو قابو میں رکھ
 سکتی ہے۔ اس قوت کو وجود میں لانے کی یہی صورت ہے کہ سب لوگ ”اپنی
 کل قوت اور اختیار ایک شخص یا ایک مجلس کے حوالے کر دیں، جو ان سب
 کے ارادوں کو... ایک متحد ارادہ بنا دے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک
 شخص یا مجلس کو مقرر کریں جو ان کی اجتماعی شخصیت کی حامل ہو،
 ہر ایک اس کا اقرار کرے کہ اس کی شخصیت اس اجتماعی شخصیت میں
 محو ہوگئی ہے اور یہ تسلیم کر لے کہ جو کچھ یہ اجتماعی شخصیت امن عامہ
 اور جان و مال کی حفاظت کے لئے کرے یا کرائے اس کی ذمہ دار یہ اجتماعی

شخصیت نہیں ہوگی بلکہ معاہدہ کرنے والے اشخاص انفرادی حیثیت سے۔ امن اور تحفظ کے معاملے میں سب کو چاہئے کہ اپنے ارادے کو اجتماعی شخصیت کے ارادے کے، اپنی رائے کو اس کی رائے کے ماتحت کر دیں۔ یہ اتحاد معمولی اتفاق اور اتحاد سے برتر ہے۔ یہ سب افراد کا حقیقی اتحاد ہے ایک شخصیت میں، جو اس طرح وجود میں آتی ہے کہ معاشرے کا ہر فرد دوسرے سے عہد و پیمان کرتا ہے، گویا ہر شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ میں اس شخص یا اس مجلس کو اپنا مختار بنانا ہوں اور اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ایسے دیتا ہوں، اس شرط پر کہ تو بھی اسے اپنا حق دیتے اور اس کے تمام افعال کی میری طرح تصدیق کرے۔ جب یہ ہو جائے تو وہ جماعت جو اس صورت سے متحد ہو ”ریاست“ کہلاتی ہے۔ ”یہ ہے وجود میں آنا۔۔۔ اس فانی دیوتا کا جس کے ہم خدائے لایموت کے بعد اپنے امن اور اپنی حفاظت کے لئے مسجون ہوتے ہیں۔“ وہ شخص یا مجلس جو اجتماعی شخصیت کی حامل ہو فرمان روا کہلاتی ہے۔

معاہدے کی لوازمات کے سلسلے میں ہوبز پہلے ہی بیان کر چکا ہے کہ اس پر رضامندی خاموشی سے بھی ظاہر کی جا سکتی ہے، اور اس طرح اس حکومت کو بھی جو کوئی بادشاہ کسی ملک کو فتح کر کے قائم کرے فرمان روائی کے اختیارات حاصل ہوں گے۔ اور اگر وہ حکومت جو زور بازو سے حاصل ہو فرمان روائی کی ایک علیحدہ قسم ہے، لیکن اس میں اور لوگوں کے اپنے ارادے سے قائم کی ہوئی فرمان روائی میں کوئی اصولی فرق نہیں، اس لئے کہ لوگ یا تو فرمان روا کی مخالفت کریں گے اور اس کی حکومت قائم نہ ہو سکے گی، یا خوف سے اس کو تسلیم کر لیں گے، اور یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ جو معاہدہ خوف کی وجہ سے کیا جائے وہ قانون فطرت کے رو سے درست ہوتا ہے۔ اس بات سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہوبز لوگوں کو اس غلط فہمی میں نہیں ڈالنا چاہتا کہ یہ سیاسی معاہدہ ایک تاریخی واقعہ ہے، یا جب تک لوگ ایک دوسرے سے عہد و پیمان کرنے کی رسم ادا نہ کر لیں تب تک ریاست اور فرمان روائی وجود میں نہیں آسکتی۔ جس طرح مستقل جنگ کی حالت کوئی تاریخی عہد نہیں، بلکہ انسانی صورت کی ایک دائمی کیفیت ہے، ویسے ہی ریاست کسی باقاعدہ معاہدے کی محتاج نہیں، بلکہ انسان کی فطرت اس کی

حاجتوں اور اس کے خوف کا ایک لازمی نتیجہ ہے - قانون فطرت کی ہویز نے جو تشریح کی ہے، اجتماعی معاہدے کی جو شرائط بیان کی ہیں اور اجتماعی شخصیت کے وجود میں آنے کا جو طریقہ بتایا ہے وہ سب اس کی اپنی جدت ہے، جس کی کوئی تاریخی اور قانونی سند نہیں اور اس کے نظریوں کا دارومدار اس کے استدلال پر ہے - لیکن اس کے استدلال میں کوئی خامی نہیں اور جب وہ ریاست کے حقوق اور فرماں روائی کے اختیارات بیان کرتا ہے تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے قضیوں کو ہر طرف سے کس ہوشیاری کے ساتھ محفوظ کر لیا ہے -

اجتماعی معاہدے کے بعد وہ لوگ جو ایک ریاست قائم کرتے ہیں اور فرماں روائی کے اختیارات کسی شخص یا مجلس کے سپرد کرتے ہیں پھر آپس میں کسی اور کی اطاعت کرنے کا معاہدہ نہیں کر سکتے، اور ان کی وفاداری پر ریاست کے سوا اور کسی کو دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پہلے معاہدے کے ذریعے سے جن حقوق سے وہ دست بردار ہوئے وہ انہیں واپس نہیں مل سکتے جب تک کہ فرماں روا انہیں واپس نہ کر دے، یا اس مقصد کی تکمیل، جس کے لئے معاہدہ کیا گیا تھا، ناممکن نہ ہو جائے، یعنی بادشاہ یا فرماں روا رعایا کے جسم و جان کی حفاظت کرنے سے معذور نہ ہو جائے - معاہدے کی جو شکل ہویز نے تصور کی ہے اس میں فرماں روا پر یہ الزام لگانے کی گنجائش ہی نہیں دھنکی کہ اس نے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے، کیونکہ ریاست کا ہر فرد معاہدے کے دو سے ان تمام افعال کا ذمہ دار ہے جو فرماں روا کرے یا کرائے - ریاست کے اندر فرماں روا سے برتر کوئی قوت نہیں ہو سکتی، اس لئے رعایا اگر بادشاہ پر کوئی الزام لگائے تو اس کا فیصلہ قلمواری کے سوا اور کسی چیز سے نہیں ہو سکتا - لوگ چاہیں تو بادشاہ سے لڑ سکتے ہیں، مگر لڑائی سے پھر وہی مستقل جنگ کی حالت پیدا ہو جاتی ہے، جس سے بچنے کے لئے ان کی عقل سلیم نے انہیں ریاست قائم کرنے اور فرماں روا کو مختار کل بنانے پر مجبور کیا تھا - ان سب دلیلوں سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ریاست کو ہر شخص کی وفاداری اور اطاعت گدازی پر پورا حق ہے، اس حق میں کسی اور کی شرکت انصاف اور مصلحت کے خلاف ہے، اور وفاداری کو کسی طرح مشروط کرنا اصولاً غلط اور عملاً مضر ہے - وہ لوگ جو یہ

کہیں کہ ہم معاہدے میں شریک نہیں ہوتے، انہیں یا تو ریاست قائم ہونے کے بعد اس کے اقتدار کو تسلیم کر لینا چاہئے، یا یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ مستقل جنگ کی حالت میں ہیں، انہیں کسی قسم کے حقوق حاصل نہیں، ریاست ان کی جان محفوظ رکھنے کی ذمہ دار نہیں اور ان کے ساتھ جو کوئی جو کچھ چاہے کر سکتا ہے۔

کامل فرمان برداری کو اس طرح ایک فرض اور مصلحت ثابت کرنے کے بعد ہوبز فرمان روا کے اور حقوق اور اختیارات بیان کرتا ہے۔ فرمان روا کو یہ طے کرنے کا حق ہے کہ کون سے عقیدے اور خیالات [۱] امن و امان کے لئے مفید ہیں اور کون سے نہیں، ”کیونکہ دانشمندی سے لوگوں کے خیالات پر حکومت کرنا ان کے افعال پر حکومت کرنا ہے۔“ اگر فرمان روا رعایا کے خیالات کو قابو میں نہ رکھے تو ”لوگ خبیالی ہوئے کے قدر سے بغاوت پر مجبور کر دئے جائیں گے“، یعنی ان کے مذہبی دھما انہیں دوزخ کی سزاؤں کا خوف دلا کر ریاست کی مخالفت پر آمادہ کر لیں گے۔ فرمان روا کو بلا شرکت غیرے قانون وضع کرنے کا اختیار ہے۔ عدل گستری کا انتظام بھی اسی کو کرنا چاہئے اور وہی کر سکتا ہے۔ حکومت کا نظام، عہدہ داروں کا تقرر، فوج، سب اسی کے ہاتھ میں ہونا چاہئے، اور دوسری ریاستوں سے جنگ اور صلح کے تمام مسائل وہی طے کرے گا۔ ان اختیارات کی تفصیل دے کر ہوبز اصرار کے ساتھ کہتا ہے کہ فرمان روائی کے اختیارات تقسیم نہیں کئے جاسکتے، اور تقسیم ہوئے تو فرمان روا کا اقتدار بالکل نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ فوج نہ ہو تو عدل گستری ناممکن ہے، لکان وصول کرنے کا اختیار نہ ہو تو فوج بیکار ہے۔ ”اگر انگلستان میں پہلے سے اکثر لوگوں کا یہ خیال نہ ہوتا کہ یہ اختیارات بادشاہ، ایوان امرا اور دارالعوام میں بٹتے ہیں تو لوگوں کو ایک دوسرے سے عداوت نہ ہو جاتی اور وہ اس خانہ جنگی میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک ذرا سا لکان ادا کرنے سے جو

[۱] یہاں وہ خیالات اور عقیدے مراد ہیں جن کا پرچار کیا جائے۔ ذاتی عقیدے جو انسان اپنے دل میں رکھے ان سے فرمان روا کو کوئی مطلب نہیں۔ ہوبز نے ذاتی خیالات اور عقیدوں کی اس آزادی کا واضح طور پر کہیں ذکر نہیں کیا ہے، اور اکیسویں باب میں ”ماتحتوں کے حقوق“ پر بحث کرتے ہوئے وہ تسکین دلانے کے لئے یہی اس طرح کی کوئی بات نہیں کہتا، مگر بعض کا خیال ہے کہ اس نے یہ مشورہ دے کر کہ سرکاری مذہب اور اس کی ظاہری رسوم کی پابندی کرنا چاہئے، خواہ انسان کے اپنے عقائد کچھ بھی ہوں، ایک تازک مسئلے کو خاص ”انگریزی“ طریقے سے حل کیا ہے (ملاحظہ ہو، Meinecke: Die Idee der Staatsraison، باب اول، حصہ دوم)۔

بادشاہ وصول کرنا ضروری سمجھتا تھا انکار کر کے لوگوں نے ایک طوفان برپا کر دیا، حالانکہ انہیں سوچنا چاہئے تھا کہ ملکیت کا حق اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ریاست قائم ہو، اس لئے فرماں روا کو رعایا کی ذاتی ملکیت پر بھی پورا اختیار ہونا چاہئے، کیونکہ اصل میں وہ اسی کی دین ہے۔ لیکن فطرت نے تمام انسانوں کی آنکھ میں خواہشات نفس اور خرد پسندی کی ایک عجیب سی عینک لگا دی ہے جو ہر چیز کو بڑھا کر دکھاتی ہے اور ہر چیز کو سب سے زیادہ کی ادائیگی انہیں بڑی مصیبت معلوم ہوتی ہے، لیکن سب کو اخلاقی اور سیاسی علم کی دوربین سے محروم رکھا ہے، کہ وہ دور سے مصیبتوں کو دیکھ سکتے جو ان کے سروں پر آن کھڑی ہوتی ہیں اور جن سے ان رقموں کی ادائیگی کے بغیر نجات نہیں مل سکتی۔ - ہوبز نے طرز حکومت کے ان مختلف طریقوں کو جو عام طور پر ریاستوں میں پائے جاتے ہیں صحیح تسلیم کیا ہے، لیکن ہر ایسا طریقہ جس میں یہ سمجھا جاتا ہو کہ فرماں روائی کے اختیارات تقسیم کئے گئے ہیں، جیسے محدود بادشاہی، اس کے خیال میں اصولاً غلط ہے، کیونکہ اختیارات تقسیم ہونے سے ریاست کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ حکومت کے طریقوں میں فرماں روائی بادشاہی کو اور سب پر ترجیح دیتا ہے، اس لئے کہ اس میں ذاتی اور عوامی افراط ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اور ان کی ہم آہنگی ریاست کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوتی ہے، ریاست کی پالیسی بہترین لوگوں کے مشورے کے مطابق طے پاسکتی ہے، کیونکہ مجلس میں مشورہ صرف ان لوگوں سے لیا جاتا ہے جو اس کے رکن ہوں اور بادشاہ کے لئے کوئی ایسی پابندی نہیں۔ وہ اختلافات جو مجلسوں میں خانہ جنگی کی حد تک پہنچ جاتے ہیں، بادشاہی میں ممکن نہیں، اور گو بادشاہ میں بھی انسانی کمزوریاں ہوتی ہیں، لیکن وہ بہت زیادہ استقلال سے ایک مسلک پر قائم رہ سکتا ہے، اور اگر اس کو لوگ غلط مشورہ دے سکتے ہیں تو مجلسوں کو بھی فتنہ انگیز مقرر گمراہ کر سکتے ہیں۔ یہ تمام دلائل بہت کمزور ہیں، اور ان کے علاوہ ہوبز اس کا بھی اعتراف کرتا ہے کہ بادشاہی میں وراثت کا مسئلہ بہت نازک ہوتا ہے، لیکن ہوبز کا اصرار بادشاہی پر نہیں بلکہ فرماں روائی کے اختیارات پر ہے، اور انہیں اختیارات کو اس کے فلسفے کی جان سمجھنا چاہئے۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ہوبز بعادت تو درکنار ایسے اختلاف کی بھی گنجائش نہیں چھوڑتا جس سے فرمان روا کے اقتدار میں ذرا سا فرق آسکے۔ قانون پر بحث کرتے ہوئے وہ اس اقتدار کو اور بھی وسیع کر دیتا ہے۔ قرون وسطے میں فطری اور موضوعہ قانون میں فرق کیا جاتا تھا، اور آخر میں جب بادشاہ کو نئے قانون وضع کرنے اور پرانے قانون میں تبدیلیاں کرنے کا اختیار دیدیا گیا تب بھی قانون فطرت ایک اعلیٰ معیار کے طور پر قائم رہا جس پر موضوعہ قانون اور بادشاہ کا عام رویہ پرکھا جاسکتا تھا۔

ہوبز کے زمانے میں تمام مصنف اور مدبر جو کسی حکومت کے مخالف تھے اپنے طرز عمل اور مقاصد کو قانون فطرت کے رو سے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ہوبز نے فرمان روا کو قانون وضع کرنے کا پورا اختیار دیدیا ہے، اور قانون کو محض وہ احکامات قرار دیا ہے جو فرمان روا محکوموں کی ہدایت کے لئے جاری کرے۔ اسی کے ساتھ ہوبز نے فطری اور سیاسی قانون کا فرق مٹا کر دونوں کو ایک ہی چیز بنا دیا ہے۔ ”قانون فطرت اور موضوعہ قانون ایک دوسرے میں شامل ہیں اور دونوں کا دائرہ ایک ہی ہے۔ انصاف، عدل، احسان، شہاسی اور دوسرے اخلاقی اوصاف خالص فطری حالت میں صحیح معنوں میں قانون نہیں ہوتے بلکہ ایسی خصوصیتیں جو انسانوں کو امن اور فرمان برداری کی طرف مائل کرتی ہیں۔ جب ایک مرتبہ ریاست قائم ہو جائے تب وہ واقعی قانون ہو جاتے ہیں، مگر اس سے پہلے نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے وہ مدنی قانون [۱] یا ریاست کے قانون کہلاتے ہیں، کیونکہ ریاست ہی لوگوں کو ان کی پیروی پر مجبور کرتی ہے۔“ اسی سلسلے میں وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ ”موضوعہ اور فطری قانون دو مختلف قسم کے قانون نہیں ہیں بلکہ ایک قانون کے دو حصے، جن میں سے ایک ضبط تحریر میں آگیا ہے اور موضوعہ کہلاتا ہے، دوسرا ابھی تحریر میں نہیں لایا گیا اور فطری کہلاتا ہے۔“ لیکن اصل میں ہوبز کی منطق اسے موضوعہ قانون کے علاوہ اور کسی قانون کو تسلیم نہیں کرنے دیتی۔ خدا کے احکام قانون کی حیثیت ضرور رکھتے ہیں، مگر محض اس بنا پر کہ ریاست انہیں قانون قرار دیتی ہے اور ان کی پابندی کراتی ہے۔ ”ریاست میں ہر شخص کو جسے خدا کی مرضی کا

صریحی اور یقینی الہام نہیں ہوا ہے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ریاست کے احکامات خدا کے احکامات ہیں اور یہی سمجھ کر ان کی تعمیل کرنا چاہئے، اس لئے کہ اگر لوگوں کو آزادی مل جائے کہ وہ اپنے یا اپنے جیسے اور کسی کے تخیلات کو خدا کے احکامات فرض کر لیں، تو ایسے دو آدمی بھی مشکل سے ملاہیں گے جنہیں اس امر پر اتفاق ہوگا کہ خدا کا حکم کیا ہے، مگر ہر شخص ریاست کے احکامات کی توہین کرنے لگے گا۔ ریاست کو عقیدے اور خیالات پر حکومت کرنے کا حق پہلے ہی دیا چاہیے، اب ریاست کے احکامات کو مذہبی احکام تصور کرنے کی مصلحت اور منطق بھی واضح کر دی گئی ہے۔ لیکن ہوئے لوگوں کو فرماں برداری کا قائل کرنے کے لئے اسے بھی کافی نہیں سمجھتا اور آنتیسویں باب میں ریاست کے امراض پر بحث کرتے ہوئے کلیسا کی طرف اشارہ کر کے پھر لکھتا ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں ریاست کے علاوہ ایک اور روحانی ریاست بھی ہے۔ ہوئے کے نزدیک لوگوں کے ذہن میں اس ریاست کا تصور ہونا بھی خطر ناک ہے۔ مادی اور روحانی ریاستوں میں برابری ناممکن ہے، اس لئے کہ پھر فرماں روا کوئی نہیں رہتا اور ہر شخص پر دو حاکم مسلط ہو جاتے ہوں۔ اور اگر مادی ریاست ہی کا اقتدار برتر مانا جائے، تب بھی یہ اندیشہ رہتا ہے کہ فساد ہوگا، ”کیونکہ گو روحانی ریاست ملاؤں کی منطق اور دقیق الفاظ کی تاریکی میں لپٹی ہوئی ہو، پھر بھی اس وجہ سے کہ اندھیرے کا اور بھوتوں کا خوف اور چہڑوں کے خوف سے زیادہ ہوتا ہے، روحانی ریاست کے لئے کبھی پیروں کی اتلی کمی نہ ہوگی کہ فساد برپا نہ ہو سکے۔“ دراصل ہوئے کی رائے میں فساد کا سب سے بڑا سبب یہ عقیدہ ہے کہ ہر شخص نیک اور بد اعمال میں فرق کرنے کی استعداد رکھتا ہے اور جو کچھ انسان اپنے ضمیر کے خلاف کرے وہ گناہ ہے۔ ریاست اور اس کے موضوع قانون کا انحصار مذہب اور اخلاق پر نہیں ہے، جیسا کہ سیاسی فلسفی اس وقت تک تعلیم دیتے آئے ہیں، بلکہ اس کے برعکس ان دونوں کا وجود ریاست پر منحصر ہے اور یہ اُسی کی وجہ سے قائم ہیں۔ جو لوگ ریاست کے ماتحت ہیں انہیں سمجھ لینا چاہئے کہ ریاست کا قانون ہی نیک اور بد کا واحد معیار ہے اور ریاست میں شامل ہو کر انہوں نے گویا فیصلہ کر لیا ہے کہ ضمیر عامہ کو اپنا

ضمیمہ تصور کریں گے اور ذاتی خیالات اور عقیدوں کو فرمانروا کے احکامات کے جانچنے کے لئے کام میں نہ لائیں گے۔ اگر اختلاف ایسا شدید ہو کہ کوئی شخص مجبور ہو جائے تو بھی اسے نافرمان برداری نہ کرنا چاہئے، بلکہ اسے لازم ہے کہ خاموشی سے اختلاف کی سزا بھگتے۔ اسے کوئی حق نہیں کہ اپنے عقیدے کی بنا پر ریاست کو صدمہ پہنچائے۔

جب ریاست کا اقتدار اور اس کے اختیارات ایسے ہمد گیر ہوں تو پھر ظاہر ہے انفرادی آزادی کی گنجائش کہاں ہو سکتی ہے۔ ہوبز نے سیاسی اصطلاحوں کی تشریح کرتے ہوئے آزادی کی تعریف ایسی کی ہے کہ بعد کو بحیثیت کا موقع نہ رہے۔ آزادی اور حقوق سے جہاں تک مراد قویوں اور اختیارات ہیں، وہ سب ریاست کو معاہدے کے رو سے دئے جا چکے ہوں، سوا اس حق کے جو قانون فطرت کے رو سے نہ منتقل ہو سکتا ہے نہ چھینا جا سکتا ہے، یعنی جان کی حفاظت کا حق۔ ریاست قائم ہونے سے پہلے ”آزاد شخص وہ ہے جو اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے سے نہ روکا جائے، بشرطیکہ اس میں انکی طاقت اور عقل بھی ہو“۔ ریاست قائم ہونے کے بعد ماتحتوں کو آزادی (یعنی اپنی مرضی اور خواہشیں پوری کرنے کا حق) صرف انہیں معاملات میں ہو سکتا ہے جن میں قانون نے گنجائش رکھی ہو۔ فرمانروا کے اختیارات کی ہمد گیری سے ہوبز کے خیال میں افراد کی آزادی پر اصولاً کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہی چیز جو عام طور پر آزادی کے لئے مہلک مانی جاتی ہے اس کے نزدیک آزادی میں شامل ہو سکتی ہے۔ ”خوف اور آزادی کا یکجا ہونا ممکن ہے، جیسے کوئی شخص، اس خوف سے کہ جہاز ڈوب جائے گا، اپنا مال سمندر میں پھینک دیتا ہے۔ نقصان کے باوجود وہ خوشی سے ایسا کرتا ہے اور اگر چاہے تو نہ کرے۔ اس لئے یہ فعل ایسے شخص کا ہوتا ہے جو آزاد ہے۔۔۔ اور عام طور سے ریاست میں لوگ جو کچھ قانون کے تار سے کرتے ہیں اسے وہ چاہتے تو نہ کرتے۔ آزادی اور مجبوری یکجا ہو سکتی ہے۔۔۔ کیونکہ انسان کا ہر ارادہ، ہر خواہش، ہر رجحان کسی سبب کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ کسی اور سبب کا۔“۔ یہ سبب اور نتیجے کا سلسلہ اصل میں مجبوری ہیں، اسی مجبوری کی بدولت لوگوں نے ریاست قائم کی ہے اور ریاست کے قانون بھی جاری ہوئے ہیں۔ مجبوری انسانوں کو ہر حالت میں

زنجیروں کی طرح جکڑے رہتی ہے، چاہے وہ ریاست کے مانتھت ہوں یا مستقل جنگ کا دور دورہ ہو۔ خوف انسانوں کو ہر طرح سے دھتا ہے، اگر وہ کم ہو سکتا ہے تو صرف ریاست کی مانتھت میں۔ اس لئے بجائے شکایت اور اعتراض کے لوگوں کو چاہئے کہ ریاست کے وجود کی مصلحت سمجھیں، اس آزادی سے فائدہ اٹھائیں جو انہیں قانون کے رو سے حاصل ہے اور ایسی آرزو نہ کریں جس کا ہر آنا کبھی نصیب نہیں ہو سکتا۔

ہوبز کو اس کی پروا نہیں کہ یہ آزادی، اگر اسے آزادی کہا بھی جا سکتا ہے، کتنی کم ہے۔ اس کے زمانے میں لوگ بہت زیادہ مانگ رہے تھے، اور اسے فکر دراصل اس کی تھی کہ ان کی خواہش کو بیجا اور اصولاً غلط ثابت کرے۔ چنانچہ اس نے ریاست کو رعایا کی ذاتی ملکیت پر بھی حق دیدیا ہے، حالانکہ قرون وسطیٰ اور ہوبز کے وقت کے فلسفی سب کے سب اسے ریاست کے اختیار سے محفوظ قرار دیتے تھے، اور بودین جیسے ریاست کے حامی نے بھی رعایا کی ملکیت کو احترام کا مستحق قرار دیا ہے۔ ہوبز کی ملحق یہ نہیں گوارا کرتی۔ وہ اس عقیدہ کو کہ ہر شخص اپنی ملکیت پر کلی حق اور اختیار رکھتا ہے ریاست کے انتشار کا ایک سبب بتاتا ہے۔ ”ہر شخص کو (ملکیت کا) ایک حق ضرور ہوتا ہے، جس میں رعایا میں سے کوئی اور شریک نہیں ہوتا۔ مگر یہ حق اسے صرف فرمانروا قوت سے ملتا ہے، کیونکہ اگر وہ محافظ نہ بنتی تو اور تمام لوگوں کو بھی اسی (ملکیت) پر برابر کا حق ہوتا۔ لیکن اگر فرمانروا کا حق بھی نہ رہے تو وہ اس عہدے کے فرائض انجام نہیں دے سکتا جو اس کے سپرد کیا گیا ہے، یعنی رعایا کو بھرونی دشمنوں اور ایک دوسرے کی ضرور سانیوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتا، اور اس لئے ریاست باقی ہی نہیں رہ سکتی۔“ ملکیت کا حق یوں گیا، تجارت کے معاملات میں بھی فرمانروا کو اتنا دخل دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو رعایا کی آزادی کو بالکل نیست و نابود کر دے۔ دراصل یہ ہوبز کی ناواقفیت اور ناتجربہ کاری تھی کہ اس نے ریاست کے استحکام پر ذاتی ملکیت جیسے حق کو بھی قربان کر دینا لازمی قرار دیا۔ اس نے ساری زندگی ایک بہت محدود حلقے میں گزاری اور اسے اس کا احساس نہ ہوسکا کہ اسے اختیارات ریاست کے لئے مضر بھی ثابت ہو سکتے ہیں، اور وہی انسان جن کی سپرت میں اسے خوف اور

ہوس کے سوا اور چیزیں بہت کم نظر آئی ہیں اکثر مال کو جان سے زیادہ نہیں تو اتنا ہی عزیز رکھتے ہیں۔ ایک حق کا ایسے احساس تھا، اور اس کو وہ ہر طرح سے محفوظ کر لیتا ہے۔ وہ خود ہمیشہ بھاگنے والوں میں سب سے آگے رہتا تھا، اور اس کے نزدیک اس میں کوئی ہنسٹے کی بات نہ تھی۔ رعایا کو بھی اس نے اختیار دیا ہے کہ جان کی سلامتی کو اور تمام چیزوں پر ترجیح دیں۔ قیدی اگر قہدخانے سے بھاگ سکے تو وہ معاہدہ اجتماعی کے رو سے جیل خانے میں بند رہنے پر مجبور نہیں۔ فرمان روا اگر کسی مجرم کو جسے سزا دینے کا فیصلہ کیا چکا ہے حکم دے کہ وہ اپنے آپ کو قتل کرے یا زخمی کرے یا قذا، ہوا، دوا یا اور کسی چیز سے جو زندگی کے لئے ضروری ہو پھینک کرے تو وہ حکم کی تعمیل سے انکار کرسکتا ہے۔ انسان کسی جرم کا اقبال کرنے پر مجبور نہیں، کسی بادشاہ کے حکم سے بھی قتل کرنے پر مجبور نہیں، اور اگر کوئی ایسی مہم اس کے سپرد کی جائے جس میں جان کا خطرہ ہو تو وہ انکار کا حق رکھتا ہے، بشرطیکہ اس کے انکار سے وہ مقصد قوت نہ ہوجائے جس کے لئے ریاست قائم کی گئی ہے۔ فوج میں بھرتی ہونے سے بھی رعایا کے ہر فرد کو انکار کرنے کا حق ہے، اگر وہ اپنے بچائے ایک اور سپاہی فراہم کر دے، اور فطری بزدلی کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے، صرف عورتوں ہی کی بزدلی کا نہیں... بلکہ ان لوگوں کی بزدلی کا بھی جن کی ہمت عورتوں کی سی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بھرتی ہوجائے اور تلخواہ وصول کرے تو اسے جنگ کے تمام خطرے اور مصیبتیں جھیلنا پڑیں گی، اور اگر ریاست کو محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہو کہ ہر شخص ہتھیار باندھے تب بھی ہر ایک پر یہ فرض ادا کرنا لازمی ہے۔ کسی کو اس کا حق تو نہیں کہ وہ مجرم کو سزا سے بچانے کے لئے ریاست کے خلاف تلوار اٹھائے، لیکن ایسے لوگ جن سے کوئی جرم سرزد نہ ہوا ہو جس کی سزا موت ہے مل کر ایک دوسرے کے لئے لڑیں تو وہ بیجا نہیں کرتے، کیونکہ اس صورت میں وہ صرف اپنی جان کی حفاظت کرتے ہیں، جس کا حق مجرم کو بھی اسی طرح ہے جیسے بیگناہ کو۔ ان باتوں کے سوا رعایا کو اور کسی معاملے میں آزادی اور اختیار نہیں ہے، بجز اس صورت کے جہاں ریاست نے آزادی دی ہو۔ لیکن تمام پابندی اسی وقت تک ہے جب تک ریاست ہے، رعایا پر فرمان روا کی اطاعت اسی وقت تک فرض رہتی ہے جب تک کہ فرمان روا میں رعایا کی حفاظت

کرنے کی قوت باقی رہے۔ اس کے بعد یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ ” فرمانروائی کی بنا اس توقع پر رکھی جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ قائم رہے گی، اس کے چہرہ نیست و نابود کر دئے جانے کا امکان ہے، خواہ کسی بیرونی قوت کے حملے سے یا اندرونی فساد سے، اور ایسا ہو تو رعایا فرمانروا کی اطاعت سے بری ہو جاتی ہے۔ اسی بریت کی اور صورتیں بھی ہوں، مثلاً یہ کہ فرمانروا اپنے عہدے سے دست بردار ہو جائے، کوئی فرمانروا بادشاہا بغیر وارث چھوڑے مرجائے یا اور کوئی فرمانروا اسے شکست دے کر اس کو اپنے ماتحت کر لے۔ ماتحت پر اطاعت گذاری کی پابندی اس وقت بھی نہیں رہتی جب کہ فرمانروا کو کوئی دشمن جنگ میں قید کر لے یا وہ جلا وطن کر دیا جائے۔

ہوبز کے نزدیک انسان فتنہ انگیز خصلتوں کا ایسا مرکب ہے کہ آزادی اس کے لئے مضر ہے۔ پھر کوئی تعجب نہیں کہ ہوبز نے آزادی کا ایک پہلو دیکھا مگر دوسرے پر اس کی نظر نہیں پڑی، آزادی کے خطرے اسے بہت بھیانک شکل میں دکھائی دئے، لیکن اس کے فائدے، جن کی بنا پر وہ ایک ناکزیر امر بن گئی ہے، اس کے نزدیک کسی شمار ہی میں نہیں۔ ہوبز کے خیال میں رعایا کی پابندیاں غلامی کی زنجیریں نہیں ہوتیں، بلکہ فرمانروا کا زیور اور ریاست کی زینت۔ اس بنا پر ہوبز کی تعلیم پر بہت اعتراض کئے جا سکتے ہیں، مگر اصل میں اس کے دل میں یہ خیال بہتہ گیا تھا کہ آزادی کے وہ حوصلے جو اس کے زمانے میں سیاسی انتشار اور خانہ جنگی کا سبب بن گئے تھے، سیاسی اقتدار کو بالکل مٹا دیں گے۔ اس لئے ہوبز نے آزادی کی امنگوں کو محض غلط تعلیم کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لوگ یونانی اور لاطینی کتابیں پڑھ کر غلط فہمیوں میں پڑ جاتے ہیں یا ان ”جمہوریت پسند“ مصلفوں کے فریب میں آجاتے ہیں جو ”بادشاہی کے مرتبے پر بھونکا کرتے ہیں“۔ ”وہ آزادی جس کا اس کثرت سے اور اس عزت کے ساتھ قدیم یونانیوں اور رومیوں کی تواریخ اور فلسفے میں ذکر آتا ہے... افراد کی آزادی نہیں، ریاست کی آزادی ہے، اور یہ اسی قسم کی آزادی ہے جو ہر شخص کو حاصل ہوتی اگر قاسم نہ ہوتے اور ریاست نہ ہوتی“، یعنی ”ہر ریاست کو مطلق آزادی ہے کہ جس چیز میں اسے... اپنی سب سے زیادہ بھلائی نظر آتی ہو وہ کرے... لیکن لوگ بڑی جلدی آزادی کے نام سے دھوکھا

کہا جائے ہیں، اور چونکہ ان میں تفریق اور امتیاز کا مادہ بہت کم ہوتا ہے، اس حق کو جو صرف اجتماعی (یعنی ریاست کا) حق ہے اپنی ذاتی ملکیت اور پھنداؤشی حق سمجھ بیٹھتے ہیں۔“

ہوبز کی دلیلوں اور بحث سلسلے کے بعد ریاست اور سیاسی زندگی کا جو نقشہ ذہن میں قائم ہوتا ہے وہ ایسا ہے کہ اگر اس کا سارا استدلال صحیح بھی ہوتا تب بھی ہمارا اخلاقی فرض تھا کہ اس کے نتائج کی مخالفت کریں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ گو بظاہر اس کی دلیلوں کتنی ہی مستحکم اور قطعی کیوں نہ ہوں ان کا ایک کمزور پہلو بھی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہوبز نے خوف، لالچ اور حب جاہ کو انسانی سہرت کی تین بنیادی خصوصیات قرار دے کر عینیت پرستوں کو مشکل میں ڈال دیا ہے اور ایک حقیقت بیان کی ہے جس سے انکار کرنا دشوار ہے۔ مگر اس نے ان تینوں کے سوا انسانی عمل کے اور محرکوں کو نظر انداز کر کے ایسا مبالغہ کیا ہے جو خود اس کی منطق کو اٹک دیتا ہے۔ اگر انسان مستحق اس خوف سے ریاست قائم کرتے ہیں کہ انہیں اپنی جان اور مال کو محفوظ رکھنے کی اور کوئی صورت نظر نہیں آتی تو انہیں اس کا بھی کامل اطمینان ہونا چاہئے کہ ریاست ان کی پوری حفاظت کرے گی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ بجائے اس کے ہوبز ریاست کو ملکیت پر اختیار دیدیتا ہے، اور چونکہ فرمان روا خود قانون وضع کرتا ہے اور قانون کے ماتحت نہیں ہو سکتا، اس لئے فرمان روا کی زیادتیوں کے خلاف قانونی چارہ جوئی بھی ممکن نہیں۔ پہلا کوئی شخص جو خوف، لالچ اور حب جاہ کا مجسمہ ہے کسی کو اپنے اوپر ایسے اختیارات دینے پر راضی ہوگا؟ رعایا اپنی جان بچانے کے لئے ریاست کے خلاف لڑ سکتی ہے، مگر اس سے بھی کسی کو تسلی نہیں ہو سکتی۔ مستقل جنگ کی حالت میں ایسے دشمنوں کا مقابلہ کرنا جو مظلوم نہ ہوں ریاست کی پولیس اور فوج کا سامنا کرنے سے بہت آسان ہے۔ اگر انسان کی سہرت بالکل ویسی ہی ہے جیسی ہوبز نے قرار دی ہے تو اس میں شک نہیں کہ ریاست قائم کرنے کے بجائے ہر شخص کو اس کی فکر ہوگی کہ ریاست قائم ہونے نہ پائے۔ ہوبز نے دراصل یہ تسلیم کر کے رعایا پر تابعداری صرف اسی وقت تک لازم ہے جب تک کہ ریاست میں اس کی حفاظت کرنے کی طاقت رہے خود اپنی دلیلوں وں کردی ہیں۔ وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ کبھی کبھی ریاست امراض میں

میدلا ہو جاتی ہے اور اس کی قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو ظاہر ہے کہ رعایا جب چاہے کمزوری کا الزام لٹاکر ریاست کی فرمان برداری سے انکار کر دے۔ ہوہز کا جواب یہ ہوگا کہ اس انکار سے پھر مستقل جنگ کی مصیبتیں شروع ہو جائیں گی۔ یہ بات ممکن ہے صحیح ہو، لیکن اس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ہوہز کی ریاست کبھی قائم ہو ہی نہیں سکتی اور ہوئی بھی تو چند روزہ ہوگی، ایک بگولہ جو ہوا میں ہر طرف اُرتا رہے گا اور اس کا پتہ بھی نہ چلے گا کہ اس کے اندر بھی کچھ ہے یا نہیں۔ ہوہز کے زمانے میں جو نظریے گھڑے جارہے تھے وہ تھیک ہوں یا غلط، ہوہز کی منطق اور اس کے نفسیاتی نظریے ریاست کی تعمیر میں اہمیت اور گارے کا کام نہیں دے سکتے۔

ہوہز کو اصطلاحوں کی تعریف اور تشریح کرنے میں کمال تھا، اور گو اس نے اس میں بھی ہمیشہ اپنا مقصد پیش نظر رکھا اور اس وجہ سے اس کی بعض تعریفیں بالکل ناقص ہیں، پھر بھی اس نے سماجیات کی فضا کو اپہام کے کمر سے نکالنے میں بہت مدد دی۔ فرمانروا کو ہوہز نے قانون فطرت کی خیمالی پابندیوں سے آزاد کر دیا، اسے ایک واحد، مرکزی اور سب سے اعلیٰ قوت بنا دیا جسے تقسیم یا محدود کرنا گویا اسے برباد کر دینا ہے، اور فرمانروائی کے مفہوم کو اعلیٰ واضح طور پر پیش کیا کہ اس کی ماہیت کے متعلق شک اور شبہ کی گنجائش نہیں رہی۔ ”قانون“ اسی فرمانروا کا حکم قرار دیا گیا، جسے اخلاقیات اور مذہب سے کوئی واسطہ نہیں رہا، اور اس کی جو مختلف قسمیں اور ان کے الگ الگ درجے فرض کئے گئے تھے ان سب کی جگہ موضوع قانون نے حاصل کر لی۔ اس کے سوا اور کوئی ادنیٰ یا اعلیٰ قانون نہیں رہا۔ ہوہز کی یہ خدمت قابل قدر ہے۔ فرمانروا اور قانون کی جو تعریف اس نے کی تھی اسے اوسٹن [۱] اور چلڈ اور انگریز عالموں نے اختیار کیا اور ایک عرصے تک تسلیم کرتے رہے۔ لیکن اگر ہوہز کی تعریفیں صحیح قرار دی جائیں تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ سوا ان ملکوں کے جہاں انگلستان کی طرح ایک مرکزی حکومت اور قانون ساز مجلس ہے اور کہیں نہ کوئی فرمانروا ہے اور نہ کوئی قانون۔ امریکہ میں کانگریس قانون وضع کرتی ہے، پریزیڈنٹ حکومت کرتا ہے، اور صدر عدالت کا فرض ہے کہ دونوں کے رویے کو دستور کے خلاف نہ ہونے دے۔ لیکن یہ کہنا کہ امریکہ ریاست نہیں، وہاں

کا فرمانروا کوئی نہیں اور قانون بے بنیاد ہے صریحی غلطی ہوگی۔ بعض لوگوں کے خیال میں قانون ساز کو اخلاق اور مذہب کی پابندیوں سے آزاد کرنا سیاسیات کو علمی حیثیت دینے میں کارآمد ثابت ہوا، اور آئندہ دونوں علیحدہ رکھے جائیں تو بہتر ہوگا۔ لیکن یہ سوا ان قوموں کے جو اخلاقی اور سیاسی حس سے محروم ہیں کسی جگہ ممکن نہیں۔ فرض کیجئے قانون کا اخلاقی معیار سے بے تعلق ہونا ممکن بھی ہو تو یہ اصولاً غلط ہے ' کیونکہ وہ قوم جسے اپنے قانون کی اخلاقی نوعیت سے سروکار نہ ہو، یا وہ جو ایسے قانون کی پیروی کرنے پر راضی ہو جائے جسے وہ غلط یا برا سمجھتی ہو سیاسی جماعت کہا مہذب جماعت تک کہلانے کی مستحق نہیں۔

تعریفوں اور تشریحوں کے بعد ہوبز کے فلسفے کی جو خصوصیت قابل ذکر ہے وہ اس کا ریاست کا تصور ہے۔ ہوبز نے ساری تمدنی دولت کو ریاست پر قربان کر دیا ہے، مذہب اور اخلاق کو اسی کی دین قرار دیا ہے اور اس طرح ریاست کو اُس مرتبے پر پہنچا دیا ہے جو اسے نہ پہلے کبھی نصیب ہوا تھا اور نہ بعد کو ہوا۔ اس دور کے چلند اور ریاست پرست بھی ایسے تھے جو کلیسا کو ریاست کا ایک محکمہ اور مذہب کو سیاسی اقتدار کا ذریعہ سمجھتے تھے، لیکن ہوبز کی طرح کسی نے ریاست کے تصور سے اخلاقی اور مذہبی رنگ کو دور نہیں کیا۔ لوگ رواداری کے خلاف تھے، کیونکہ انہیں ریاست کے اخلاقی اور مذہبی فرائض کا بہت احساس تھا۔ ریاست کو صحیح مذہب اور اخلاق قائم رکھنے کا ذمہ دار بنا کر وہ اسے پابند اور اس کے اختیارات کو محدود تو کرتے تھے، لیکن وہ ریاست کی قدر متعین اسلئے نہیں کرتے تھے کہ وہ ان کی جان اور مال کی محافظ تھی، بلکہ اُس سبب سے کہ ان کا ریاست سے گہرا روحانی تعلق تھا، وفاداری کا جذبہ انہیں ریاست کے لئے قربانیاں کرنے پر مجبور کرتا تھا اور ریاست کو اپنے اغراض کا آئینہ کار سمجھنے کے بجائے وہ اپنی جانوں کو اس کے مقاصد پر نثار کرنے کو تیار تھے۔ ہوبز ریاست اور رعایا کے اس تعلق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے۔ سیاسی وفاداری، وطن پرستی اور اخلاقی اولوالعزمی اس کے نزدیک انسان کی سرشت میں شامل نہیں، اور جب ریاست رعایا کی اصلی غرض پوری نہ کر سکے، یعنی اس کی حفاظت سے معذور ہو جائے، تو رعایا کو اس کی مطلق پروا نہیں رہتی۔ اسی بنا پر بعض مصلفوں [۱] کا یہ خیال ہے کہ ہوبز کی تعلیم کو اس

[۱]—خاص طور پر Meinecke: Die Idee der Staatsraeson صفحہ ۲۶۶—۲۶۸

افنادی اور انفرادی فلسفے کا پوہس خیمہ سمجھنا چاہئے جو انیسویں صدی میں جنوں استوئرت مل [۱] اور ہربرت سپنسر [۲] کی تصانیف میں ظاہر ہوا اور جس کے مطابق ریاست کے وہی شرائض قرار دئے گئے جنہ پوہیس کے ہوتے ہیں۔ ہوہز کے پہلے قدردان افنادی فلسفے تھے اور کبھی کبھی ہوہز کے انداز بیان میں افنادی فلسفے کی ایک جھلک بھی نظر آتی ہے۔ ریاست کو رعایا کی محبت سے مکروم رکھنا، سیاسی اقتدار کو مکض انفرادی افراض پر ملکصر کرنا، یہ نظریے ایسے ہیں جو ہوہز کی تعظیم کو افنادی فلسفے سے کسی قدر مشابہہ کر دیتے ہیں۔ لیکن آزادی کی وہ جاں فزا آرزو، انسانیت سے وہ محبت اور انفرادی استعداد سے وہ پختہ عقیدت جو افنادی فلسفے کی جاں ہے ہوہز کے خیالات میں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتی اور یہ افادیت کی ذرا سی جھلک یا اور کوئی قابل قدر سیاسی اصول جو ہوہز کے فلسفے میں ملتا ہے ہمارے دل کو اس کی طرف مائل نہیں کرتا، کیونکہ ہوہز کی ڈھنڈیت ایسی مکروہ ہے اور اس نے جو سیاسی دنیا تعمیر کرنا چاہی اس کی فضا کچھ ایسی ناگوار کہ اس کے منہ سے سچ بھی جھرت معلوم ہوتا ہے۔ روسو [۳] نے ہوہز پر تلخیں کرتے ہوئے بہت بجا کہا ہے کہ ”اس کے فلسفے سے ہم کو اتنی نفرت ان باتوں کی وجہ سے نہیں ہوتی جو نامعقول اور غلط ہیں بلکہ ان چیزوں کے سبب سے جو سچی اور صحیح ہیں۔“

John Stuart Mill— [۱]

Herbert Spencer— [۲]

Rousseau— [۳]

تیسرا باب

دستوری حکومت

۱۔ تہہ پید

موجودہ زمانے کی یورپی ریاست اور سیاسی ڈھلیٹ کا جو خاص رنگ ہے وہ ان مذہبی تحریکوں کا پیدا کیا ہوا ہے جن کا آغاز سولہویں صدی میں ہوا۔ لوتر کی تعلیم اور ”خدا پرست“ بادشاہ کا وہ نظریہ جسے اس نے رواج دیا قوم اور قومی کلیسا کی مذہبی آزادی اور خود مختاری کا اعلان تھا۔ جرمنی اور انگلستان میں، جہاں رومی کلیسا کے خلاف بغاوت بادشاہوں کی سرکردگی میں ہوئی، قومی کلیسا اور اس کی مذہبی تعلیم کے پیرو بادشاہی کا سپہارا بن گئے، اور سیاسیات میں یہ مذہبی تعلق ”بادشاہوں کے خداداد حق“ کا عقیدہ بن کر ظاہر ہوا۔ بادشاہی کے اور حامی بھی تھے جنہیں مذہب سے زیادہ گہرا تعلق نہیں تھا مگر ملک اور قوم کو انتشار اور بدنظمی سے بچانے کے لئے انہیں بادشاہی کے سوا اور کوئی ذریعہ نظر نہیں آتا تھا۔ ان دونوں نے مل کر ریاست اور فرماں روائی کی حمایت میں جو نظریے پیش کئے اور اپنے خیالات کا جو پرچار کیا وہ موجودہ ریاست کی عظمت اور مرتبے، سیاسی اداروں کے احترام اور وطن پرستی اور وفاداری کی بنیاد ہے۔ یہ سب چیزیں ریاست کے استحکام کے واسطے ناگزیر ہیں، مگر سیاسی زندگی محض انہیں تک محدود نہیں دھتی ہے، اور ان سے انسان کی تمام ذہنی اور روحانی ضروریات پوری نہیں ہوسکتی ہیں۔ اگر یورپ میں انہیں خیالوں کا دور دورہ دھتا تو ممکن ہے وہاں کی قومیں فساد اور خونریزی سے بڑی حد تک محفوظ دھتیں، لیکن ان کی سیاسی زندگی اندر سے کھوکھلی اور ان کی سیاسی نشوونما بالکل بند ہو جاتی۔ اس انجام سے انہیں کھل وں اور رومی کلیسا کے پیروروں نے بچالیا۔ جس طرح سیاسی مصلحت یا مذہبی عقیدت نے بعض لوگوں کو

ریاست اور فرمان روا کا حامی بنادیا اسی طرح عقیدے ، اتفاق یا مجبوری سے کھیل دن اور کیتھلک [۱] فرقے حکومتوں کے مخالف اور آزادی کے مجاہد بن گئے۔ لوٹر نے پہلے ہی سے اپنی تحریک کو بادشاہوں کے ہاتھ میں دے دیا تھا ، کھیل دن کو اس کا موقعہ نہیں تھا اور اس کے پیروروں کو اپنی ملت اور اپنے عقیدوں کے لئے لونا پڑا۔ نئی مذہبی تحریکوں کے جڑ پکڑنے کے بعد سے رومی کلیسا کی بھی وہ بین الاقوامی حیثیت نہیں رہی جو پہلے تھی۔ اس کے طرفداروں کو ، جن میں سب سے زیادہ پیہس پیہس یسوعی جماعت تھی ، ہسپانیہ کے سوا ہر ملک میں اپنی آبرو یا جان کی حفاظت کرنے کی ضرورت پڑگئی اور چونکہ تمام حکومتیں ، خواہ ان کا سرکاری مذہب کوئی بھی ہوتا ، رومی کلیسا کے دعووں کو تسلیم کرنا اپنی شان کے خلاف سمجھتی تھیں ، اس لئے اس کلیسا کے حامیوں کو ریاست اور کلیسا ، مذہب اور سیاسیات کے تعلق کو ایسی شکل میں پیش کرنا پڑا جس سے نہ تو یہ ظاہر ہو کہ پرانے دعوے ترک کردئے گئے ہیں ، اور نہ ریاستوں کو یہ کہہ سکا ہو کہ ان کی خود مختاری پر حملہ کیا جا رہا ہے۔ کہیں کہیں ایسا ہوا کہ سیاسی جماعت کے حقوق کی حمایت کا ذمہ رومی کلیسا کے پیروروں کو لیتا پڑا۔ یہ حیثیت مجبوری اگر کھیل دن اور رومن کلیسا کی سیاسی تعلیم کا نتیجہ دیکھا جائے تو مذہبی آزادی اور سیاسی حقوق حاصل کرنا کھیل و نیوں کی خاص خدمت رہی نہ ، اور عقیدے ، اخلاق اور روحانی زندگی کو ریاست نے اختیار اور حاکم کے اثر سے محفوظ رکھنا رومی کلیسا کی۔ لیکن یہ نتیجہ ان دنوں کی کوششوں سے براہ راست نہیں نکلیے۔ کھیل و نی انفرادی آزادی ، رواداری اور سیاسی حقوق کے مرکز حامی نہیں تھے ، اور رومی کلیسا عیسائی دنیا کی مطلق فرمانروائی کے حق سے کبھی دست بردار نہیں ہوا۔ موجودہ یورپی ریاست اور سیاسی ذہنیت ان تحریکوں کا تسمیری کارنامہ نہیں بلکہ ان کی باطنی عداوت ، خود دوستی اور تخریبی کوششوں کا انجام ہے۔ صرف وہ فلسفے جس کا ان دنوں فرقوں نے پرچار کیا ، اور وہ اصول جن پر انھوں نے اپنی جانیں صدقے کیں ، نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوئے بلکہ ان کی کوتاہیاں اور ان کے عیب بھی سبق آموز تھے۔ اگر سب میں کوئی نہ کوئی خرابی نہ ہوتی ، سب نے نارواداری کو انتہا تک نہ پہنچایا ہوتا تو ان پر وہ مصیبتیں نہ پڑتیں اور ان کے عقیدوں

[۱]۔۔۔ رومی کلیسا کے پیروروں کو کیتھلک یا رومی کیتھلک بھی کہتے ہیں۔

کا وہ سخت امکان نہ ہو سکتا جس کی بدولت یورپ نے آزادی اور رواداری کی قدر پہچانی ۔

ریاست اور سیاسی اقتدار کے حامیوں کی طرح کھل و نیوں اور یسوعی جماعت کا متحرک بھی مذہب تھا ۔ اکثر ملکوں میں وہ اقلیت میں تھے اور انہیں سیاسیات کی طرف توجہ اس وجہ سے کرنا پڑی کہ انہیں اپنی ہستی قائم رکھنے کا حق تسلیم کرانا تھا ۔ چونکہ سیاسیات اور مذہب کو جدا رکھنا ناممکن تھا ، خصوصاً اس صورت میں جب ہر جماعت کے تبلیغی حوصلے بہت بڑھ ہوئے تھے ، اس لئے زندہ رہنے کا حق بغارت کرنے کا حق بن گیا ۔ باقی ہونے کی وجہ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ انقلاب پسند تھے ، اور مروجہ سیاسی نظام کا مقابلہ خوالی نظریوں سے کرتے تھے ۔ لیکن دراصل وہ انقلابی نہیں تھے ، اور جس سیاسی فلسفے پر انہوں نے اپنے عمل کی بنیاد رکھی وہ نیا نہیں تھا ۔ نئی چیز مطلق فرماںروائی کا تصور تھا ، اور انقلابی وہ لوگ تھے جو ریاست کو اس کا حامل بنانا چاہتے تھے ۔ سیاسی اقتدار اصولاً اور عملاً اتنا ہمہ گیر ہو گیا تھا کہ اسے محدود کرنے کی ضرورت تھی ، اور کھل و نیوں اور یسوعیوں کی یہ کوشش تھی کہ اس کا دائرہ وہی رکھا جائے جو قرون وسطے میں تھا ۔ فرماں برداری کی وہ بھی تلقین کرتے تھے ، لیکن اسے مشروط رکھنا چاہتے تھے ۔ ریاست کے مرتبہ کو وہ بھی مانتے تھے ، لیکن ان کے فلسفہ حیات میں ایسی چیزیں بھی تھیں جن کا مرتبہ سیاسی نظام سے بڑا کر تھا ۔ وہ ریاست کے قائل تھے ، مطلق فرماںروائی کے مخالف تھے ، اور سیاسی اقتدار کی اس نئی شکل کے مقابلے میں جو اس نے سولہویں صدی کے صدیوں اور بعض سیاسی عالموں کی بدولت اختیار کی تھی ، ان سیاسی اصولوں کو پیش کر رہے تھے جو ایک صدی پہلے تک تسلیم کئے جاتے تھے ۔ اصل میں وہ انقلاب پسند نہیں بلکہ قدامت پسند تھے ۔ ان کی قدامت پسندی کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ انہوں نے سیاسیات کو مذہب اور اخلاق سے وابستہ رکھا ۔ جن حقوق کا یہ لوگ دعویٰ کرتے تھے انہیں وہ محض سیاسی رواج ، مصلحت یا افادے پر مبنی نہیں سمجھتے تھے ، بلکہ ان کے متعلق خداداد ہونے کا دعویٰ کرتے تھے ، اور انہیں مشیت ایزدی اور قانون فطرت [۱] کا مقتضا قرار

[۱] — اس سے مراد قانون فطرت کی وہ شک نہیں جو ہوز یا گرتی اس کی تصانیف میں

ملتی ہے ، بلکہ اس قانون کا وہ تصور جو قرون وسطے میں رائج تھا ۔

دیتے تھے۔ اس لحاظ سے یہ کہا صحیح ہے کہ ”روم اور جینیوا [۱] نے سولہویں صدی میں دستوریات کو بچا لیا“ [۲]۔

مشروط فرمان برداری اور محدود فرمان روائی قرون وسطی کے سیاسی نظام کی خصوصیتیں تھیں، لیکن سولہویں صدی تک یہ نظام تقریباً نیست و نابود ہو چکا تھا، اور اب اسے دوبارہ زندہ کرنے کی یہی صورت تھی کہ نئے سیاسی نظام کو انہیں اصولوں کے تحت میں لایا جائے جن پر پرانا نظام قائم تھا۔ جیسا اوپر بیان کیا جا چکا ہے [۳]، جاگیرداری نظام کی بنیاد ایک معاہدے پر تھی جو افسر اور مائیت کے حقوق اور فرائض معین کرتا تھا، خواہ وہ افسر ایک معمولی زمیندار ہو یا شہنشاہ۔ اسی وجہ سے ان نظریوں میں جو مطلق فرمان روائی کے مخالفوں نے سولہویں اور سترہویں صدی میں پیش کئے، معاہدے کا تصور بہت نمایاں ہے۔ لیکن حالات اور ماحول کے تغیر نے اسے معاشرتی نہیں رکھا، بالکل سیاسی بنادیا، اور اس پر افراد کے باہمی تعلقات کی بنیاد نہیں رکھی گئی بلکہ سیاسی نظام کی۔ ہمیں فرمان روائی کے مخالفوں کے یہاں جاگیرداری نظام کے اصولوں میں روح پھونکنے کی خواہش کے ساتھ، قانون پرستی کا وہ جذبہ بھی ملتا ہے جو قرون وسطی کے فلسفیوں پر اور اس دور کی عام ذہنیت پر غالب تھا۔ فرمان روائی کے اصول کی بنیاد علمی حیثیت سے رومی قانون کے عالموں نے ڈالی تھی، اور رفتہ رفتہ ان لوگوں کی تعلیم اور سیاسی حالات کی نشو و نما نے فرمان روا کو قانون وضع کرنے کا ایسا کامل اختیار دیدیا کہ رسم و رواج کی کوئی خالص قانونی یا سیاسی اور دستوری وقعت باقی نہیں رہ گئی۔ دوسری طرف قانون فطرت کا لحاظ کرنا، جو پہلے قانون ساز کا فرض مانا جاتا تھا، اب اس کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا۔ موضوعہ قانون اور قانون سازی کے نئے اختیارات کے مقابلے میں حکومت کے مخالفوں نے پھر رسم و رواج کی اہمیت پر اصرار کیا اور قانون فطرت کو اپنے سیاسی حقوق کا معاف بنایا۔ مگر قانون فطرت اب محض ایک اعلیٰ معیار نہیں رہا، اسے ایک مروجہ قانون کی حیثیت دیدی۔

[۱]—یعنی کیٹھلک اور کیلوفی فرقوں نے۔ جینیوا (Geneva) کیلونیوں کا مرکز تھا۔

[۲]—Figgis : Gerson to Grotius صفحہ ۱۰۳۔

[۳]—ملاحظہ ہو دوسرا حصہ، تیسرا باب۔

گئی، اور اس کی خلاف ورزی کی سزا بغاوت مقرر ہو گئی۔ وہ ریاست کا وضع کیا ہوا قانون نہیں، اسے سیاسی جماعت اپنی حفاظت کے لئے سیاسی حاکم سے تسلیم کراتی ہے، اور سیاسی حاکم جب تک حکومت کرنا چاہتا ہے اس کی پابندی پر مجبور ہے۔ قانون فطرت گویا ریاست کا ایک اساسی قانون تھا، جس کی خلاف ورزی ریاست کے لئے مہلک تھی، جیسے اب امریکہ کی ریاستہائے متحدہ کا دستور ہے، جو کانگریس کا بنایا ہوا نہیں، لیکن کانگریس اور سیاسی اقتدار کے تمام حامل اس کی پیروی سے انکار نہیں کر سکتے۔ قانون فطرت کی یہ شکل آزادی کا سنگ بنیاد اور تمام موضوعہ دستوروں کا سرچشمہ قرار دی جا سکتی ہے۔

۲۔ کیلون کے پیرو

کیلون کی تعلیم کے سلسلے میں اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ افراد کی آزادی کا بالکل قائل نہیں تھا، اور جہنمی را میں اس نے جو حکومت قائم کی اس میں آزادی کے سوا ہر خصوصیت موجود تھی۔ لیکن جب اس کے عقیدوں کی اشاعت ہوئی اور مختلف ملکوں میں اس کے بہت سے پیرو پیدا ہو گئے جنہوں حکومتوں کے جبر اور مذہبی تشدد سے بچانے کی تدبیریں سوچنا پڑیں، تو لامحالہ ایسے سیاسی حقوق کا دعویٰ کیا جانے لگا جن سے اس جماعت کی حفاظت ہو سکے۔ کیلون کا رجحان اشرافی طرز حکومت کی طرف تھا، لیکن وہ اس پر اصرار نہیں کرتا کہ ہر ملک کی حکومت اشرافی ہونا چاہئے، اور ریاستوں کے دستوروں میں تاریخی نشو و نما نے جو فرق پیدا کر دیا ہے اسے وہ مٹانا نہیں چاہتا۔ کیلون کی سیاسی تعلیم میں نافرمان برداری کے لئے کافی گنجائش چھڑی گئی ہے، اور گو کیلون نے مصلحتوں نے عام طور سے مخالفت کا اختیار افراد کو نہیں دیا، مگر ان لوگوں کو مطلق فرمانروائی کی اصولی اور عملی مخالفت میں کبھی قائل نہیں ہوا، اور اطاعت گذاری کی جو تلقین کیلون نے کی تھی اس نے ان کے ضمیر کو نہیں ستایا۔

ہالستان [۱] کا ہسپانیہ سے بغاوت کرنا اور انتہائی ایثار کے بعد آزادی حاصل کرنا کیلون کی تعلیم کا سب سے روشن عملی کارنامہ ہے اور

ایبل تھوزنس کی تصنیف [۱] اس کی سب سے زیادہ قابل قدر علمی یادگار ہے۔ لیکن سیاسی خیالات اور ذہنیت پر زیادہ اثر ان تصانیف کا ہوا جو اسکاٹستان اور فرانس میں کپل ونی فرقے کی طرف سے شائع ہوئیں۔ اسکاٹستان میں جون نوکس [۲] نے کپل ونی عقیدوں کا بیج بویا اور اس وقت اسکاٹستان کی مرکزی حکومت اس قدر کمزور تھی کہ کپل ونی فرقہ بہت جلد اس کا مقابلہ کرنے کے لائق ہو گیا۔ جون نوکس نے مذہبی دھماؤں کو سیاسی زندگی پر اور مذہبی جماعت کو حکومت اور حاکم پر مسلط کرنے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رکھا اور اس نے یہ صاف صاف کہہ دیا کہ ملت کی خواہش اور مذہبی عقیدے کی ہدایتوں کے سامنے حکومت کے احکام اور شاہی اقتدار کی کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن جون نوکس کی تعلیم نے کوئی مکمل شکل اختیار نہیں کی۔ اسکاٹستان کے اس دور کے سیاسی فلسفے کا سب سے اچھا نمونہ بیوکے نین [۳] (۱۵۸۲-۱۵۰۶) کی تصنیف ”اسکوتوں میں قانون حکومت“ ہے جو ۱۵۷۹ میں شائع ہوئی۔ اس تصنیف میں معاہدے کا نظریہ پہلی مرتبہ اس صورت میں پیش کیا گیا جو تقریباً دیرہ صدی تک قائم رہی۔ اس میں محکموں کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ بادشاہ کو راہ راست پر رکھنے کے لئے بغاوت کریں۔ بیوکے نین ایک جھوٹ اور وسیع النظر عالم تھا، کلاسیکی اور قرون وسطی کے مصنفوں کی تصانیف پر عبور رکھتا تھا اور انہیں کے طرز پر اس نے اپنی تعلیم کا مرکز اس اصول کو بنایا کہ آئینی بادشاہ اور مطلق العنان بادشاہ میں فرق کرنا چاہئے۔

بیوکے نین کے نزدیک سیاسی جماعت اس فرض سے قائم ہوتی ہے کہ انسان فیر منظم اور حیوانی زندگی سے نجات پائے، اور اجتماعی زندگی کی طرف رغبت اسے وہ جبلی خصوصیات دلاتی ہیں جو خدا نے اس کی سرشت میں داخل کر دی ہیں۔ چونکہ ریاست قائم کرنے کا اصل مقصد منظم اور آسودہ زندگی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ جب سیاسی جماعت حکومت کو کسی شخص کے سپرد کرے گی تو اس نیت سے کہ وہ انصاف کو اپنا مسلک بنائے اور رعایا کو وہ تمام نعمتیں حاصل ہوں جو انصاف پسندانہ حکمرانی

[۱]—دیکھئے اور دوسرا حصہ، چھوٹا باب۔

[۲]—John Knox (1505-1572)

[۳]—Buchanan : De jure regni apud Scotos

کا نتیجہ ہونا چاہئیں۔ لیکن انسان کی فطرت دیکھتے ہوئے یہ بہتر سمجھا گیا کہ حقوق کا تحفظ کسی شخص کے بجائے قانون کے سپرد کیا جائے اور اسی نیت سے قوموں نے قانون وضع کئے جن سے بادشاہوں کے اختیارات، جو پہلے بہت وسیع تھے، رفتہ رفتہ محدود کر دیے گئے، اور قانون کے مطابق انصاف کرنا بادشاہوں کا منصب نہیں رکھا گیا بلکہ عدالتوں کا، جن پر بادشاہوں کا کوئی اثر اور اختیار نہیں تھا۔ بادشاہ اور رعایا کے تعلقات عرصہ اصل ایک معاہدے کی حیثیت رکھتے ہیں، رعایا بادشاہ کو حکومت کرنے کا موروثی حق دیتی ہے، لیکن اس حق کے ساتھ یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں انصاف اور قانون کا لحاظ کرے۔ اسی کے ساتھ بادشاہ پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ قوم کے لئے راست روی اور حق پرستی کا نمونہ بنے، اور اس سے بادشاہی کا کام اور بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ معاہدے کی شرائط رعایا کے حسب دلخواہ پوری نہ کرنے سے بادشاہ مطلق العنان بن جاتا ہے، اس کی اطاعت رعایا پر کسی طرح لازم نہیں رہتی، اور رعایا کو اسے قتل کر دینے کا حق ہو جاتا ہے، اگر اس سے فحش پائے کی اور کوئی صورت نہ ہو۔ بیوکسن نے بادشاہ کو ہر طرف گمنامی کے لئے کوئی خاص دستور نہیں تجویز کیا ہے اور اس نے اس کا بھی فیصلہ نہیں کیا ہے کہ بادشاہ کے روپے کو کون چنانچے کا، اور کون فیصلہ کرے گا کہ اس نے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے یا نہیں۔ اسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے وہ اس کے سوا اور کوئی قطعی اصول نہیں قائم کر سکتا کہ ”اچھے“ یا ”نیک“ شہری بادشاہ کے روپے کے متعلق جو رائے دیں اسے صحیح ماننا چاہئے۔ بیوکسن کو اس مسئلے سے کوئی سروکار نہیں کہ ”نیک“ شہریوں کی رائے پر عمل نہ کیا گیا تو کیا ہوگا۔ اس کا مقصد یہ بتانا نہیں ہے کہ کیا ہوگا بلکہ کیا ہونا چاہئے۔

بیوکسن کی تصنیف سے بہت زیادہ موثر فرانسیسی اوتمان (۱۵۹۰-۱۵۲۳) کی کتاب ”فرنیکوگلیا“ [۱] اور دوہلے سی مورنای (۱۵۴۹-۱۶۲۳) کی ”مطلق العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق“ [۲] تھی۔ اوتمان نے سیاسی

Francois Hotman : Franco-Gallia—[۱]

Du Plessis Mornay : Vindiciae contra Tyrannos—[۲]

مسائل پر تاریخ کے نقطہ نظر سے بحث کی - اس کا دعویٰ یہ ہے کہ فرانس کے بادشاہوں کو کبھی مطلق فرمانروائی کے اختیارات نہیں دیئے گئے - فرانس کا قدیم زمانے میں ایک خاص دستور تھا، جس کے مطابق عام رعایا کی مجلسیں بادشاہوں کو معزول اور منتخب کرتی تھیں، قانون وضع کرتی تھیں اور ان تمام معاملات کو جن کا تعلق اصول اور پالیسی سے تھا خود طے کرتی تھیں - اب ان تمام فرائض کا انجام دینا اپنا بیہرال [۱] یعنی ”مجلس عامہ“ کے سپرد ہو گیا ہے - اوت مان کی تصویف پہلی دستوری تاریخ مانی جاتی ہے، یعنی اس نے پہلی مرتبہ رومی شہنشاہی کے تصور اور رومی قانون کی سیاسی تعلیم سے قطع نظر کر کے قومی اداروں کی تاریخ اور ان کے بنیادی اصولوں کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور سیاسی زندگی میں مدبروں کا سچا رہبر قرار دیا - اس نے اپنی دلیاں سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکالے ہوں، اور سیاسی فلسفے کو ان کے مطابق کھانٹنے کی کوشش نہیں کی ہے - لیکن فرمانروائی کے دعویٰ کو اس نے بھی رد کیا ہے، اور حکومت کے ایک ایسے طریقے کو اپنی قوم کے سامنے پیش کیا ہے جو فرمانروائی اور فرمان برداری کے ناگوار پہلوؤں سے بالکل پاک تھا -

”مطلق العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق“ بالکل دوسرے رنگ کی تصنیف ہے - درپلے سی مورنای نے چار مسئلوں کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے اور انہیں کی توضیح کے سلسلے میں اپنی ساری سیاسی تعلیم بیان کی ہے - چاروں مسئلوں کا اس وقت کی اصولی بحث اور ہو گئے نو [۲] یعنی فرانسیسی کیل و نیوں کے سیاسی رویے سے بہت گہرا تعلق تھا - پہلا مسئلہ یہ ہے کہ رعایا پر حاکموں کی فرمان برداری اس حالت میں فرض ہے یا نہیں، جب ان کے احکامات خدا کے قانون کے خلاف ہوں - اس کا جواب انجیل کی روایات اور جاگیرداری نظام کے قانون کی بنا پر یہ دیا گیا ہے کہ جیسے اس صورت میں جب کسی کے آقا اور ریاست کے افسر اعلیٰ، یعنی بادشاہ کے درمیان مخالفت ہو تو افسر اعلیٰ کی فرمان برداری کرنا چاہئے، ویسے ہی بادشاہ اور خدا کے احکام میں اختلاف ہو تو خدا کی فرمان برداری زیادہ اہم فرض ہے - دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر بادشاہ کلیسا کو شدید نقصان پہنچائے اور خدا کے قانون کی صریحی خلاف ورزی

[۱] - Etats-General

[۲] - Huguenots

کر رہا ہو تو اس کی مخالفت قانوناً جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو کس کے لئے، کس صورت سے اور کس حد تک - اس کا جواب یہ ہے کہ سیاسی نظام کی بنیاد دو معاہدوں پر ہے - ان میں سے ایک خدا اور قوم کے درمیان ہوتا ہے، جس میں قوم اس کا عہد کرتی ہے کہ وہ خدا کی پرستش اور اس کے احکام کی پیروی سے کبھی انکار اور انحراف نہ کرے گی اور خدا اپنی طرف سے وعدہ کرتا ہے کہ جب تک قوم گمراہ اور بت پرست نہ ہو جائے گی وہ اسے اپنے فضل و کرم سے مستحروم نہ کرے گا - دوسرا معاہدہ قوم اور بادشاہ کے درمیان ہوتا ہے، جس میں قوم اطاعت کا عہد کرتی ہے جب تک کہ بادشاہ حق، قانون اور آئین انصاف کا پابند رہے اور ظلم سے پرہیز کرے - فرمان برداری کی یہ دو شرطیں، یعنی دینی اور دنیاوی قانون کی پابندی، بغاوت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے بہت کارآمد بنائی جاسکتی ہیں، لیکن عام کیل وئی اصول اور عمل کے مطابق یہ حق چند لوگوں کے لئے مخصوص کر دیا جاتا ہے - ہو گئے نو تحریک میں جمہوریت کی طرف کوئی میلان نہیں تھا - اس کے رہبر شرفاً تھے یا خوش حال تاجر، اور ایسے لوگوں کے دلوں میں عوام کی کوئی قدر نہیں ہوتی - دویلیسی مورثائے کا یہ خیال ہے کہ افراد کو بادشاہ کی مخالفت کرنے کا کوئی حق نہیں، اور حاکم کو سمجھانے، اس کی مخالفت کرنے اور ضرورت کے وقت اسے برطرف کرنے کا اختیار صرف نسلاندوں کی مجلسوں یا ان لوگوں کو ہے جو بادشاہ کے ذاتی ملازم نہ ہوں بلکہ ریاست کے عہدے دار - تیسرا مسئلہ اس صورت کے متعلق ہے جب بادشاہ پر خالص سیاسی الزام لگائے جاتے ہوں، اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ ریاست کو تباہ کر رہا ہے - یہ مسئلہ اس دوسرے معاہدے کی تحت میں آتا ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے، اور اس سلسلے میں دویلیسی مورثائے قومی فرماں روائی اور آزادی کے حق کا بہت جوش کے ساتھ دعوے کرتا ہے - بادشاہ بذات خود کوئی ہستی نہیں رکھتے، قوم ان سے بہت برتر ہے، ان سے زیادہ پائدار، قوم انہیں اپنی مصلحت دیکھ کر، اپنی آسودگی اور امن کے لئے بادشاہی کا مرتبہ دیتی ہے - وہ قوم کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں، قوم ان کے لئے نہیں بنتی - فرماں روائی کا خداداد حق قوم کا حق ہے، بادشاہوں کا نہیں ہے - انسان، جسے قطعاً آزادی کا شوق ہوتا ہے، اور جس پر ہر قسم کی ماتحتی اور پابندی گراں گذرتی ہے، خواہ متخواہ کوئی ایسا فعل نہیں کرے گا جو اس کی فطرت کے خلاف ہو - اگر کوئی

جماعت بادشاہ کو حکومت کے اختیارات دیتی ہے تو اسی اُمید پر کہ ایسے ایسی نعمتیں حاصل ہوں گی جو محض آزادی سے زیادہ دلپذیر ہوں گی۔
 روایتی فلسفیوں کی طرح دوپلے سی مورنایے کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ ایک زمانے میں انسان فطری زندگی بسر کرتا تھا، مگر ملکیت کے رواج نے رفتہ رفتہ معاشرت میں ایسا انقلاب پیدا کر دیا کہ حفاظت کے لئے زیادہ اہتمام کی ضرورت ہوئی اور اسی غرض سے قوموں نے بادشاہ مقرر کئے اور حکومتیں قائم کیں۔ لیکن یہ ضرورت قوموں کو غلام نہیں بنا دیتی، اور بادشاہ اسی وقت تک اور اسی شرط پر بادشاہ رہتا ہے کہ وہ قوم کی خوشحالی اور بہبودی کو اپنا مقصد اور نصب العین بنائے۔ اگر وہ اپنے فرائض انجام دینے میں ذرا بھی کوتاہی کرے تو قوم اسے معزول کر سکتی ہے۔ قوم کو اس کا صرف خداداد حق نہیں بلکہ قانونی حق بھی ہے، کیونکہ قوم بادشاہ کے ساتھ معاہدہ کرتی ہے تو بادشاہ پر معاہدے کی پابندی مطلقاً عائد ہوتی ہے اور قوم کے لئے وہ مشروط رہتی ہے۔ بادشاہ انصاف، راست بازی اور رعایا کی خیرطلمی سے کسی حالت میں انکار نہیں کر سکتا، قدم کو حق ہے کہ اپنا فائدہ دیکھ کر بادشاہ کی اطاعت کرے یا نہ کرے۔

یوں خود بخود مطلق العنان بادشاہ کا مسئلہ سامنے آ جاتا ہے۔
 دوپلے سی مورنایے نے قرون وسطیٰ کے سیاسی فلسفیوں کی طرح مطلق العنان بادشاہوں کی دو قسمیں بتائی ہیں، ایک تو وہ جسے بادشاہی کا کسی صورت سے حق ہی نہ ہو، اور دوسرا وہ جو بادشاہی کا حق دار تو ہو مگر اپنے فرائض اور پابندیوں کا لحاظ نہ کرے۔ پہلی قسم کے مطلق العنان بادشاہ محض دھڑن اور ڈاکو ہیں، اور قوم کے ایسے صریحی دشمن کہ انہیں معزول کرنا یا قتل کر دینا قانون فطرت اور قانون اقوام کے رو سے ہر شخص کا حق ہے، کیونکہ وہ قوم کو نقصان پہنچاتے ہیں اور قوم نے ان کی قریب برداری کرنے کا کوئی ذمہ نہیں لیا ہے۔ لیکن دوسری قسم کے مطلق العنان بادشاہوں کی مخالفت میں قاعدے اور قانون کا لحاظ شرط ہے۔ ایسے بادشاہوں کا معاہدہ پوری قوم کے ساتھ ہوتا ہے، کسی فرد کے ساتھ نہیں ہوتا، اسی وجہ سے ان کی مخالفت صرف قوم بہ حیثیت مجموعی کر سکتی ہے۔ وہ لوگ جو بڑے سیاسی میدانوں پر مامور ہوں، یا وہ جنہیں قوم نے اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے منتخب

کہا ہو ، بادشاہ کی مخالفت کرنے یا اسے معزول کر دینے کے مجاز ہیں ، کیوں کہ وہ قوم کے نمائندے ہیں اور ان کا فرض ہے کہ قوم کی طرف سے بادشاہ کے رویے پر نگرانی رکھیں ۔ ان لوگوں کے لئے مخالفت کرنا محض مصلحت کی بات نہیں ، بلکہ وہ معاہدے کی وجہ سے مجبور ہیں کہ مطلق العنان بادشاہوں کو راہ راست پر لائیں یا معزول کر دیں ۔ لیکن ایسی صورت بھی ممکن ہے جب قوم کے نمائندے غفلت کریں یا اپنا حق ادا نہ کریں ، اور پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قوم کو اس مصیبت سے کون بچائے گا ۔ کچھ اس خیال سے کہ اس نازک مسئلے کا کوئی حل ہونا چاہئے ، کچھ ہو گئے نو فرقے کے رویے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دوپلے سہارے نے اسی سوال کو اپنا چوتھا مسئلہ بنایا ہے کہ آیا اس پاس کے بادشاہوں کا یہ حق اور فرض ہے یا نہیں کہ وہ ان ملکوں کے اندرونی معاملات میں دخل دیں جہاں سچے دین پر تشدد کیا جا رہا ہو یا رعایا پر بیجا ظلم کیا جاتا ہو ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مظلوم قوم اور سچے دین کی حمایت اور سرپرستی بادشاہوں کا فرض بھی ہے اور حق بھی ، کیونکہ انہیں صرف اپنی رعایا کی فکر نہ کرنا چاہئے بلکہ پوری ملت کی ۔ اور اگر مذہب خطرے میں نہ ہو تب بھی انسانی ہمدردی کا یہ تقاضا ہے کہ مصیبت زدہ کے حال پر رحم کیا جائے اور اسے مصیبت سے چھلانے کی تدبیریں کی جائیں ۔

دوپلے سہارے کی تصنیف میں ہمیں قرون وسطیٰ کی ذہانت تقریباً اپنی اصلی صورت میں ملتی ہے ، صرف نئی علمی روشنی سے اس پر ایک طرح کی جلا کر دی گئی ہے ۔ دوپلے سہارے معاہدوں کا نظریہ ثابت کرنے کے لئے انجیل کی روایتوں کے ساتھ نظام جاگیرداری کے عام رواج اور قومی آزادی کی ان سندوں کا حوالہ دیتا ہے جنہیں بحال رکھنے کا ہر نئے بادشاہ کو تاج پوشی کے وقت عہد کرنا ہوتا تھا ۔ نظام جاگیرداری کا ایک اور اصول کہ حکومت محکوموں کی خواہش کے مطابق اور ان کے مشورے سے ہونا چاہئے ، دوپلے سہارے کی تعلیم میں بہت نمایاں ہے ، اور ہو گئے نو تھریک کا اشرافیت کی طرف جو مہلان تھا وہ اس دعوے میں حقیقت کی جھلک پیدا کر دیتا ہے ، کیونکہ قرون وسطیٰ کی ریاستوں میں بادشاہ کو مشورہ دینے کا حق صرف خاص امرا کو حاصل تھا ۔ لیکن جس خصوصیت

میں قرون وسطیٰ کا رنگ سب سے زیادہ نظر آتا ہے وہ دویلےسی مورنایے کی قانون پرستی ہے۔ اس قانون پرستی کا ایک پہلو قانون کا کسی قدر مبالغہ آمیز احترام ہے، اور دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ قانون میں اخلاقی آئین کا اتنا عنصر شامل کر دیا گیا ہے کہ سیاسی اور اخلاقی قانون میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔ موجودہ خیالات کے اعتبار سے دویلےسی مورنایے کے نظریوں میں مختلف علوم کی بھی آمیزش کر دی گئی ہے، جس سے علمی اور اخلاقی مسائل دونوں بہت پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔ مگر قرون وسطیٰ میں عام نقطہ نظر یہی تھا۔ دویلےسی مورنایے کے زمانے تک حالات بہت بدل گئے تھے، لیکن پھر بھی قانون، اخلاق اور سیاسیات تینوں ایک دوسرے سے اس طرح جدا نہیں ہو پائے تھے کہ لوگ ایک سیاسی حق کو حق ماننے پر تیار ہو جائیں جب تک کہ وہ قانونی سند کے ذریعے سے ثابت نہ کیا جاسکے۔ یودیس اور ہوبز کے یہاں ہمیں یہ تینوں علم الگ الگ نظر آتے ہیں، اور ہوبز نے بالکل صاف صاف قانون کو اخلاق سے بے تعلق کر دیا ہے۔ لیکن یودیس عالم تھا، ہوبز ایک گوشہ نشین، ان دونوں کے خیالات عام ذہنیت سے بہت دور ہیں اور ان کا یہ منشاء بھی نہیں تھا کہ عوام کو قائل کریں۔ اس کے بر خلاف دویلےسی مورنایے کو عام ذہنیت کا لحاظ کرنا تھا، اور اسی وجہ سے اس کے لئے سیاسی اصولوں کو اسی پس منظر کے ساتھ دیکھنا لازمی ہو گیا جو عام خیالات کے مطابق ہونا چاہئے تھا۔

دویلےسی مورنایے کے نظریوں میں بہت سی خامیاں معلوم ہوتی ہیں اور ان میں بہت کچھ واقعی قابل اعتراض بھی ہے۔ تاہم اگر ہم اس سیاسی اور ذہنی ماحول کو نظر انداز نہ کریں جس کی وہ پیداوار ہیں، تو بہت سی انوکھی باتیں اور منطقی غلطیاں بالکل دوسرا رنگ اختیار کر لیتی ہیں۔ معاہدے کا دھڑل تاریخ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، انجیل کی جو روایتیں سند کے طور پر بیان کی گئی ہیں ان کی مذہبی حیثیت کچھ بھی ہو، وہ سیاسی بحث میں دلیلوں کا کام نہیں دے سکتیں۔ لیکن دویلےسی مورنایے متحضر انجیل یا تاریخ ہی کو سند میں پیش نہیں کرتا۔ وہ تو یہاں تک کہہ دیتا ہے کہ معاہدے کا ایک تاریخی واقعہ ہونا لازم نہیں اور اس پر رضامندی خاموشی سے بھی ظاہر کی جاسکتی ہے، یعنی اس کا خالص

سیاسی نظریہ صرف یہ تھا کہ حاکم اور محکوم جب تک اپنے تعلقات کو ایک معاہدہ نہ تصور کریں گے جس میں حاکم کا خاص فرض یہ مانا جائے کہ وہ محکوموں کو رضامند، شاد اور آباد رکھے تب تک محکوم ہمیشہ بغاوت کرتے رہیں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ وہ بغاوت نہ کریں۔ یہ اصول بذات خود صحیح ہے، لیکن عام ذہنیت کا تقاضا تھا کہ وہ تاریخ، اخلاقیات اور قانون کے دو سے بھی صحیح دکھایا جائے اور اس لئے اس کی تائید انجیل کی روایتوں اور بے متعل تاریخ حوالوں سے کی گئی ہے۔ دوہلے سے مورخوں کی دوسری خصوصیت جو موجودہ زمانے میں کسی قدر عجیب معلوم ہوتی ہے اس کا ریاست کی طرف سے بدظن ہونا ہے۔ لیکن آج کل، خصوصاً یورپ میں، ریاست اور سیاسی اقتدار کا رنگ بالکل بدل گیا ہے، ریاست رعایا کی اپنی چیز ہو گئی ہے اور عام رائے کا حاکموں کو اتنا لحاظ کرنا پڑتا ہے کہ اس طرح کی بدظنی کم پیدا ہوتی ہے۔ جب حاکم اور محکوم کے افراز میں فرق ہونے کا اندیشہ ہو تب یہ بدظنی لازمی ہے اور اس کا ہونا رعایا اور حاکم دونوں کے حق میں بہتر ہی ہے بشرطیکہ اس میں مبالغہ نہ کیا جائے اور اس کا اظہار صحیح طریقے پر ہو، کیونکہ حکومت کا نشہ ایسی چیز ہے جو اکثر نیک ارادے کو پامال کر دیتا ہے اور محکومیت، اگر وہ ذہن میں زیادہ سرایت کر جائے تو زہر قاتل بن جاتی ہے۔

۳۔ کیپٹن ہلک رسالہ باز اور فلسفی

رومی کلیسا نے سولہویں صدی میں اپنے حقوق کے اثبات اور ریاستوں کی قربان روائی کی مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا وہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ ٹرنٹ [۱] کی مجلس عامہ کے بعد اس کی اور خصوصاً یسوعی جماعت کی کوششوں نے اصلاحی تحریک کو روک دیا اور محض تعداد کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یورپ میں رومی کلیسا کے پیرو ہی زیادہ رہے۔ مگر مذہبی کامیابی کے معنی یہ نہیں تھے کہ رومی کلیسا کے سیاسی دعوے بھی تسلیم کر لئے گئے۔ ان ملکوں میں بھی جہاں رومی کلیسا کو ریاست سے کوئی مذہبی اختلاف نہیں تھا اُسے اپنے اقتدار کو تسلیم کرنے میں بڑی مشکلیں پڑھیں انہیں

اور طرح طرح کی تدبیریں کرنا پڑیں۔ ہسپانیہ، جو قدیم مذہب اور مذہبی فلسفے کا مرکز تھا، سیاسیات میں بھی پرانے اصولوں کا جائے پناہ رہا، اور یہاں کے فلسفی ماری آنا [۱] اور سواریز [۲] قرون وسطیٰ کے سیاسی اصولوں کے بہترین مفسر ہیں۔ اطالیہ میں ویانس [۳] کی ریاست اور پاپا کے درمیان سیاسی بحث چھڑ گئی، اور اس سلسلے میں بھی کلیسا کے سیاسی اقتدار کی دونوں طرف سے تشریح کی گئی۔ اس کے علاوہ فرانس کی مذہبی جنگوں میں گیز [۴] پارٹی کے طرف سے چند رسالے بھی شائع ہوئے، لیکن ان کو کلیسا سے اتنا زیادہ تعلق نہیں، ان میں ایک خالص سیاسی پارٹی کا نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے، اگرچہ بحث میں مذہب کو بہت دخل ہے۔ چونکہ یہ عام کلیسائی فلسفے سے کسی قدر جدا ہے اس لئے ہم سب سے پہلے اسی کو بیان کرتے ہیں۔

گیز پارٹی ۱۵۸۴ء کے بعد قائم ہوئی اور اس کا مقصد فرانس کے بادشاہ ہنری سوم اور اس کے وارث نوار کے ڈیوک ہنری [۵] کے خلاف گیز کے ڈیرک ہنری [۶] کو تاج و تخت کا حقدار ثابت کرنا تھا۔ ہنری سوم نے گیز کے رویے سے عاجز آکر نوار سے مصالحت کر لی تھی، جو ہوگئے نو فرقے کا سیاسی رہبر تھا۔ جب ۱۵۸۴ء کے بعد ہوگئے نو فرقے کو یقین ہو گیا کہ ہنری سوم کے مرنے پر ان کا لیڈر نوار ہی بادشاہی کا وارث ہوگا تو اس نے اپنا پہلا سیاسی فلسفہ بھلا دیا اور باغیانہ تعلیم کو چھوڑ کر بادشاہی اور حق وراثت کا حامی بن گیا، کھونکہ نوار کے بادشاہ ہونے سے اس کا سارا کام بن رہا تھا۔ ہوگئے نو بادشاہی کے حامی بن گئے تو گیز پارٹی نے حکومت اور حاکموں کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا۔ اس کابینہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہر فرقہ وقت کی مصلحت اور اپنا فائدہ دیکھ کر اپنے سیاسی اصول منتخب کرتا تھا اور ہر فرقے کی سیاسی تعلیم اور عقیدے محض ایک سطحی چیز تھے

Mariana—[۱]

Suarez—[۲]

Venice—[۳]

Guiso—[۴]

Henry, Duke of Navarre—[۵]

Henry, Duke of Guise—[۶]

ایک نقاب جس میں اس کے مقاصد کی اصلی صورت چھپائی جاسکے - اور یہ بھی ظاہر ہے کہ گیز اور ہوگے نو کے سیاسی فلسفے میں کوئی خاص فرق بھی نہیں تھا - دونوں حاکم وقت کی مخالفت مذہب کی بنا پر کر رہے تھے اور سچے دین کی حمایت کو اپنی اصلی غرض بتاتے تھے - لیکن گیز کی پارٹی کے سیاسی عقیدوں میں جمہوریت کی طرف رجحان زیادہ تھا ، کیونکہ اس کا مقصد عوام کو ہمدرد بنانا تھا - اسی کے ساتھ اس پارٹی نے لوگ انتہا پسند بھی زیادہ تھے ، اور وہ ضبط جو دوپلے سی مورنایے اور اوتمان کی تصانیف میں نظر آتا ہے کیتھلیک رسالہ بازوں میں نہیں ملتا -

گیز پارٹی کی طرف سے رینولڈز [۱] نامی ایک شخص نے ”عہد سائی ریاست کے صحیح اقتدار“ کے عنوان سے ایک بہت لمبی کتاب شائع کی ، جس کا انداز بالکل رسالہ بازوں کی تصانیف کا سا ہے اور اس کی اچھی اور بری صنعتیں سب اس پارٹی اور اس کے خیالات کا صحیح عکس ہیں - اگر اس تصنیف کا ”مطلق العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق“ سے مقابلہ کیا جائے تو اصل عقیدوں میں بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے - دونوں کے مصنف نفی ریاست اور اس کے مطلق اور ہمہ گیر فرمانروائی کے دعووں سے قہرے ہوئے ہیں اور ان دعووں کی سندیں اس اصول پر زور دیتی ہیں کہ سیاسی اقتدار مانتکتوں کے مذہبی اور اخلاقی عقیدوں کا پایندہ ہے - دونوں سیاسی زندگی کو ریاست کی پیدا کی ہوئی چیز نہیں مانتے ، بلکہ اس کے برعکس ریاست کو سیاسی زندگی کا ایک مظہر قرار دیتے ہیں ، حاکم کے ”خدا داد حق“ کے جواب میں مہکوم کے فطری اور ازلی حق کو پیش کرتے ہیں اور جس طرح ”خدا داد حق“ کے معتقدوں نے حاکم اور حکومت کو ایک اصولی اور تاریخی حقیقت قرار دیا تھا ، ویسے ہی دوپلے سی مورنایے اور رے نولڈز سیاسی زندگی اور ریاست کو ایک معاہدے پر منحصر کرتے ہیں جس کے لئے رعایا کی رضامندی ناگزیر ہے - دوپلے سی مورنایے کی طرح رے نولڈز کی نظروں میں بھی ریاست ایک مصنوعی ادارہ ہے جس سے اگر فائدے ہیں تو نقصان بھی ہو سکتا ہے اور جس سے رعایا کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہئے -

رے نولڈز نے ریاست کی بنیاد انسانوں کی مصلحت پر رکھی ہے اور اس معاہدے پر جو مصلحت کی وجہ سے ہوا ہے - سیاسی اقتدار کو وہ انداز

ہمیشہ متصدد رکھتی ہیں جن کے لئے وہ قائم ہوتا ہے، یعنی افراد کی حفاظت اور ان کی آزادی، اور یہ صریحاً عقل کے خلاف ہے کہ انسان اپنے آپ کو کسی ایسے نظام کا پایندہ اور ایسے حاکم کا تابعدار بنالے جس سے خود اسی کو نقصان پہنچے۔ ریاست کو قائم کرنے میں دنیاوی اغراض کے ساتھ دینی مقاصد بھی شامل ہوتے ہیں، اور فرمانروا کو اقتدار صرف اس نعمت سے نہیں دیا جاتا ہے کہ لوگ امن سے رہ سکیں بلکہ اس لئے بھی کہ وہ سچے دین اور صحیح اخلاق کی پشت و پناہ ہے۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ حاکم سچے دین کا پیرو ہو۔ اگر بادشاہ کسی دینی یا دنیاوی فوض کے انجام دینے سے معذور ہو یا کوئی اور مذہب اختیار کرلے تو اسے حکومت کا کوئی حق نہیں رہتا، اور اگر وہ حکومت سے دست بردار نہ ہو جائے تو وہ خود بخود مطلق العنان بادشاہ بن جاتا ہے، اور مذہب کا حکم اور رعایا کا سیاسی اور اخلاقی حق ہے کہ وہ معزول کردیا جائے۔ اس معاملے میں دے نولڈز نے عام رعایا کو جو اختیارات دئے ہیں اور جس طرح بادشاہ کو سیاسی اصلاح کا ذریعہ ٹھہرایا ہے وہی دراصل اس کے نظریے کی امتیازی خصوصیتیں ہیں، ورنہ اس کی اور درپے مورتائے کی تعلیم میں کوئی فرق نہیں۔

دے نولڈز کی تصنیف اس کی پارٹی کا سب سے مدلل اور مفصل دستور العمل ہے، اور وہ اس وقت کے کیتھلیک فلسفیوں کے عام نقطہ نظر اور رجحانات کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن چونکہ مصنف نے موقع اور مصلحت کو زیادہ مدنظر رکھا تھا اس لئے وہ خاص مسئلہ جو اس زمانے میں رومی کلیسا اور اس کے پیروؤں کے لئے سب سے زیادہ اہم تھا اس کی بحث میں شامل نہیں کیا جا سکا، یعنی ریاست اور کلیسا کے تعلق کا مسئلہ۔ کٹولینیوں کے سیاسی فلسفے کی تان اس پر ٹوٹتی تھی کہ ان کی ہستی اور مذہبی نظام کے قائم رکھنے کا حق تسلیم کرلیا جائے اور کیتھلیک جماعت کا سیاسی فلسفہ اس پر زور دیتا تھا کہ ریاست اور کلیسا کے تعلقات معین ہو جائیں۔ بلارمن [۱]، بارکلے [۲] اور ہسپانی مصنفوں کے سیاسی نظریے اسی اصول پر مبنی ہیں، کیونکہ کیتھلیک جماعت کی اگرچہ بعض ملکوں

[۱] Cardinal Bellarmin—(۱۵۴۲—۱۶۲۱)۔

[۲] William Barclay—(۱۵۴۶—۱۶۰۸)۔

میں اکثریت بھی تھی، اس کے حقوق رومی کلیسا کے اختیارات پر منحصر تھے، اور اسے سیاسی حقوق اسی صورت سے حاصل ہوسکتے تھے کہ رومی کلیسا کے اختیارات تسلیم کئے جائیں۔ اصلاحی تحریکوں کے باوجود رومی کلیسا کے مذہبی اور روحانی اقتدار کے دعوے بدستور قائم تھے اور پایا عیسائی دنیا کی مطلق فرمانروائی سے دست بردار نہیں ہوئے تھے۔ دوسری طرف بادشاہوں کا اقتدار اتنا مستحکم اور ہمہ گیر ہو گیا تھا کہ وہ ریاستیں بھی جو قدیم مذہب پر قائم تھیں پایا اور رومی کلیسا کے اقتدار کے معاملے میں باقی ریاستوں کی ہم خیال تھیں۔ اس لئے سیاسی فلسفیوں کا سب سے اہم اور ضروری کام یہ تھا کہ وہ کلیسا اور ریاست کے تعلقات کو ایسی شکل دیں جس پر دونوں فریق راضی ہوسکیں، پایاؤں کو یہ اندیشہ نہ ہو کہ ان کے مرتبے میں فرق آ رہا ہے، ریاستوں کو یہ خوف نہ ہو کہ ان سے اتنی مصیبت اور جاس فشانی سے حاصل کی ہوئی نعمت چھین لی جا رہی ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم ان فلسفیوں کا ذکر شروع کریں چاہوں نے اس مسئلے کو اپنا خاص موضوع بحث بنایا، ہمیں ایک ایسے مصنف کے نظریے بیان کردینے چاہئیں جو کیتھولک فلسفے کے خالص سیاسی پہلو کو اچھی طرح واضح کر دیتا ہے اور جس نے مذہب اور سیاسیات کو سب سے زیادہ جدا رکھا ہے۔ جوآن دے ماری آنا [۱] ہسپانیہ کے بادشاہ فلپ سوم [۲] کا استاد تھا، اور اپنے شاگرد کی ہدایت کے لئے اس نے ”بادشاہ اور بادشاہی“ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں کل سیاسی مسائل اور بادشاہ کے فرائض پر بہت دلچسپ اور سبق آموز بحث ہے۔ ماری آنا نے سب سے پہلے ”فطری زندگی“ کا ایک نہایت دل آویز نقشہ کھینچا ہے، اور پھر یہ دکھایا ہے کہ لالچ کی وجہ سے ذاتی ملکیت کا رواج ہوا، اور لوگ اس پر مجبور ہو گئے کہ اسے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام کریں۔ اس طرح ریاست اور حکومت وجود میں آئیں۔ پہلے حاکم ایسے بادشاہ ہوئے جن کا انتخاب ان کی ذاتی استعداد کی بنا پر ہوتا تھا، لیکن وہ ذاتی استعداد اور قوم کی خیر طلبی جو شروع میں بادشاہوں کی امتیازی خصوصیت ہوتی تھی

[۱] Juan de Mariana—(۱۵۳۶—۱۶۲۳)

Philip III—[۲]

قائم نہیں رہی، قوم کو بادشاہ پر اعتبار نہیں رہا اور آخر کار ریاست میں قاعدے اور قانون کی بھرمار ہو گئی۔ فطری زندگی کے مقابلے میں تو یہ حالت بہت قابل افسوس ہے، لیکن جب ضوابط کی ضرورت محسوس ہونے لگے تو ان کا ہرما نہ ہونے سے بہر صورت بہتر ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر قانون، خیرہ وہ معاشرتی ہوں یا سیاسی، قوم کی حفاظت کے لئے ناگزیر ہو جاتے ہیں۔ ریاست کے قانون ساز اور قوم کے بنیادی حقوق کے نگہبان وہ لوگ ہوتے ہیں جنہیں قوم اپنے نمائندے بناتی ہے، اور انہیں کی مجلسوں کو ماری آنا ”قوم“ اور ”ریاست“ کا خطاب دیتا ہے۔ حکمرانی کے تمام اختیارات تو بادشاہ کے ہاتھ میں ہوتے ہیں، لیکن قوم کی نمائندہ مجلسوں کا مرتبہ اس سے بھی بڑا کر ہے، کیونکہ تخت کی وراثت، قانون ساز، لگان مقرر کرنا اور ریاست کے مذہب کو قائم رکھنا ان کے سپرد ہوتا ہے۔ بادشاہ کے اختیارات کو صرف یہ نیابتی مجلسیں ہی محدود نہیں کرتیں۔ ماری آنا کے نزدیک بادشاہ کا یہ بھی فرض ہے کہ ریاست کے دستوری قانون کی پیروی کے علاوہ اخلاقی اور دینی احکامات اور رائے عامہ کا لحاظ کرے۔ ماری آنا نیابتی مجلسوں کی حالت سے غافل نہیں ہے، اور وہ اس بات پر بہت افسوس کرتا ہے کہ یورپ کے اکثر ملکوں میں یا اس کا وجود ہی نہیں رہا یا وہ محض ایک نسائی چھوڑ بن گئی ہیں۔ سلطان کے معدوم یا بیکار ہو جانے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قومیں بالکل بادشاہوں کی مرضی پر چھوڑ دی گئی ہیں۔ ماری آنا کا عام انداز دستوری قانون کے عالم کا سا ہے، لیکن وہ فلسفی بھی ہے، اور اپنے دعووں کے ثبوت کے لئے قانون کی سلد کا بالکل محتاج نہیں۔ اس نے قوم کے ہر فرد کو اس کا حق دیدیا ہے کہ اگر بادشاہ مطلق العنان ہو جائے تو وہ بادشاہ کو قتل کر دے۔ مطلق العنان بادشاہ سے مراد وہ بادشاہ ہے جو قوم کی خواہشوں اور ضرورتوں کو نظر انداز کر کے حکومت کو اپنے ذاتی فائدے کا ذریعہ بنائے۔ یہ تعریف اس قدر وسیع ہے کہ اس میں دنیا کے تمام بادشاہ شامل کئے جاسکتے ہیں، خصوصاً جب آخری فیصلہ افراد کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا جائے۔ ماری آنا اس سے بھی انکار نہیں کرتا کہ بادشاہ کشی کا ایسا عام حق حکومت کے استحکام کے لئے مضر ثابت ہو سکتا ہے، پھر بھی اسے اس میں نقصان سے زیادہ فائدہ نظر آتا ہے، کیونکہ اس حق کی وجہ سے بادشاہ اپنے فرائض سے غافل نہیں ہونے پائیں گے اور

اپنے طرز حکومت اور پالیسی میں قوم کی رائے کا خیال رکھتے ہوئے بہت دور ہوں گے۔ بادشاہ کشی کے اس حق نے ماری آنا اور اس کی کتاب کو بہت بدنام کر دیا، اس لئے کہ لوگ عموماً یہ سمجھے کہ وہ مشرک بادشاہوں کو قتل کر دینے کی تعلیم دیتا ہے، اور کتاب کے شایع ہونے کے چند سال بعد ہی انگلستان میں جیمز اول کو بارود سے آزادینے کی سازش اور فرانس میں ہلری چہارم کا قتل ایسے واقعات تھے جنہوں نے اس غلط خیال کو لوگوں کے ذہن نشین کر دیا۔ لیکن دراصل ماری آنا کی کتاب قومی آزادی اور قوم کے سیاسی حقوق کا ایسا مختصر ہے جس کا جواب اس زمانے میں اور کہیں نہیں ملتا۔

سچ پوچھتے تو ماری آنا نے اس دور کے اور مصنفوں کے مقابلے میں مذہب اور سیاسیات میں خلط مبعث بہت کم کیا ہے اور اس کے فلسفے میں تعصب کی بو بھی بہت کم ہے۔ وہ کلیسا اور مذہبی معاملات کو بادشاہ کے اختیار میں نہیں رکھتا بلکہ قومی نمائندوں کے ہاتھ میں اور کلیسا اور نظام حکومت کو ایک دوسرے سے بالکل جدا رکھتا ہے۔ وہ بادشاہ کو کلیسا کے اعلیٰ عہدے داروں کے انتخاب کا حق دیتا ہے مگر اس شرط پر کہ اس کا انتخاب ہیچما نہ ہو۔ پاپا کا اس کی تصدیق میں بہت کم ذکر آتا ہے اور وہ ریاست کو رومی کلیسا کے ماتحت کرنے کا کسی صورت سے قائل نہیں معلوم ہوتا۔ وہ ایک صوبے میں دو مذہبوں کا ہونا مصلحت کے خلاف قرار دیتا ہے، کیونکہ مختلف مذہبوں کے لوگ ایک دوسرے کے ساتھ وعدہ خلافی کرنا برا نہیں سمجھتے ہیں اور جب لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے میں، ایک دوسرے پر اعتبار کرنے میں اتنا تامل ہو تو سیاسی زندگی ناممکن ہے۔ عیسائی ریاستوں پر یہ اعتراض کیا جانا تھا کہ وہ رواداری برتنے پر آمادہ نہیں ہوتیں مگر ترک اپنی ریاست میں مختلف مذہبوں کے پیروؤں سے یکساں سلوک کرتے ہیں۔ ماری آنا اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ترکی ریاست میں غیر مذہب کے لوگوں کو کوئی سیاسی حقوق نہیں دئے جاتے اور اگر کسی عیسائی ریاست میں مشرک اس پر راضی ہوں کہ اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں تو ریاست کو ان سے مذہبی معاملات میں رواداری برتنا چاہئے۔ اس زمانے کی عام ذہنیت دیکھتے ہوئے ماری آنا کا ایسے خیالات رکھنا خاص روشن خیالی کی دلیل ہے، اور اس کا شمار آزادی اور ایک حد تک رواداری کے حامیوں میں ہونا چاہئے۔

ماری آنا نے بادشاہوں کو سیاسی اصول سمجھانے کے علاوہ بہت سی عملی ہدایتیں بھی دی ہیں۔ اس نے محتاجوں کی امداد کے لئے طریقے بتلائے ہیں جو بہت صحیح اور سبق آموز ہیں۔ ریاست کی معاشی زندگی کے نظام پر بھی اس نے روشنی ڈالی ہے اور اس کی اصلاح کی بہت سی عمدہ تجویزیں پیش کی ہیں۔ لیکن کتاب کے آخری حصے میں جو بادشاہ کی تربیت کے متعلق ہے اس نے ایسا نقطہ نظر اختیار کیا ہے جو اس کی عینیت اور روشن ضمیری پر پانی پھیر دیتا ہے۔ اس نے اپنا معیار یہ رکھا ہے کہ بادشاہ کا کام قوم کو خوش، مشغول اور بے فکر رکھنا ہے۔ وہ بادشاہ کو ہدایت کرتا ہے کہ سپاہیوں کو لڑائیوں میں مصروف رکھے، چاہے دوسری ریاستوں سے لڑنے کی کوئی معقول وجہ ہو یا نہ ہو، اور ہر خرابی اور غلطی کا ذمہ دار اپنے مانتے ہمدردانوں کو بنانے کی ترکیبیں سیکھے، تاکہ موقع کے وقت قوم کا قصہ انہیں پر اُترے۔ کوئی بادشاہ ایسی ہدایتوں پر عمل کرے اور کامیاب رہے تو قوم تو اس سے بہت خوش ہوگی، لیکن بادشاہ کی دیاکاری اور دغا بازی سے قوم کے سیاسی حقوق کا محفوظ رکھنا مشکل ہے اور ماری آنا حاکم کو یہ چالیں بتا کر اپنے اصولوں کی جزا کات دیتا ہے۔

دوسرے کیتھلک فلسفیوں اور ماری آنا میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ وہ اس تعلق سے بحث نہیں کرتا جو پایا اور رومی کلیسا کے اقتدار کا ریاست اور سیاسی حاکم کے دائرہ اقتدار سے ہے، حالانکہ عام طور پر کیتھلک فلسفیوں کے سیاسی خیالات کی محرک اسی مسئلے کا فیصلہ کرنے کی ضرورت تھی۔ لیکن اگر ہم خالص سیاسی تعلیم کو دیکھیں تو ماری آنا اور عام کیتھلک فلسفی ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں، گو ان کی نیت مختلف ہے۔ قرون وسطیٰ میں پاپاؤں کے حامی ریاستوں کو ایک انسان کی قائم کی ہوئی چیز، ایک خالص دنیوی ادارہ قرار دیتے تھے، یا اگر خدا کی مشیت سے اس کا کوئی تعلق تسلیم بھی کرتے تھے تو براہ راست نہیں بلکہ قوم یا سیاسی جماعت کے توسط سے۔ اس زمانے میں بھی رومی کلیسا کے حامیوں نے یہی انداز اختیار کیا۔ وہ پایا کو عیسائی دنیا کا مطلق فرمان روا نہیں کہتے، دنیوی معاملات میں وہ بادشاہوں کو پوری آزادی دیتے ہیں، لیکن دوسری طرف وہ ریاست کو مذہبی معاملات میں دخل دینے کا مجاز تسلیم

نہیں کرتے ' اور جو ظاہری کمی پایا کے اقتدار میں دنیاوی اور خالص سیاسی اختیارات کے نکل جانے سے ہوتی ہے اسے وہ مذہبی اور اخلاقی زندگی میں کامل اختیار دے کر پورا کر لیتے ہوں - پاپاؤں نے فلسفیوں کا یہ فیصلہ قبول نہیں کیا اور کارڈنل بلارمن کی تصنیف ' جس میں یہ نظریہ سب سے پہلے پیش کیا گیا ' ممنوعہ کتابوں کی فہرست میں داخل کر دی گئی - لیکن رواج اسی کا رہا - قرنت کی مجلس عامہ میں پایا کی معصومیت کا دعویٰ کیتھلک مذہب کا ایک عقیدہ بنادیا گیا ' اور اصل میں اس دعوے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پاپاؤں نے اپنا اختیار دینی مسائل تک محدود کر دیا تھا -

قوم کے مرتبے اور اختیارات کا دعویٰ کیل ونبوں نے بھی کیا ' مگر ان کا رجحان اشرافیت کی طرف تھا ' اور گو بغاوت اور مجبوری کی حالت میں بادشاہ کشی کو وہ بھی جائز قرار دیتے تھے ' مگر ان کی تصانیف میں نہ جمہوریت کی کچھ قدر کی جاتی ہے اور نہ مجموعی طور پر سیاسی جماعت کی - کیل ونبوں کا یہ دعویٰ تھا کہ انسان ریاست کو خاص فرض سے قائم کرتے ہیں اور حکومت کو بعض اختیارات دیتے ہیں اور بعض محفوظ رکھتے ہیں - کیتھلک فلسفیوں کی نظر میں سیاسی جماعت کو ' محض اس وجہ سے کہ وہ ایک جماعت ہے ' فرمانروائی حاصل ہو جاتی ہے ' حکومت اور حاکم سیاسی جماعت سے جدا چھڑ نہیں ہوتے ' انہیں الگ سے کوئی اختیار نہیں دیا جاتا ' ان کے اختیارات قوم کی فرمانروائی کا ایک پہلو ہیں - کیتھلک مصلح ریاست کو محض ایک دنیاوی ادارہ ثابت کرنا چاہتے تھے ' تاکہ رومی کلیسا کو اس سے برتر ظاہر کر سکیں ' اور اس کوشش میں انہوں نے بادشاہوں کے خداداد حق ' فرمان برداری کے فرض ' اور ریاست کے روحانی دعووں کو رد کر کے سیاسی جماعت ' اس کے حقوق اور ان حقوق کی حفاظت کرنے والے قانون کو ریاست کی بنیاد اور سیاسی فلسفے کا جوہر قرار دیا - اس میں انہوں نے کوئی جدت نہیں کی ' ان کے نظریے تدریج وسطے کے فلسفیوں سے ماخوذ ہیں ' مگر انہیں رواج دینا بھی ایک بڑی سیاسی خدمت تھی ' کیونکہ جن اختیارات کا دعویٰ ریاستیں کر رہی تھیں اور جس طرح ہوبز جیسے اقتدار پرستوں نے فرمان روا کو انسان کے جسم اور ذہن اور روح پر مسلط کر دیا تھا وہ بڑی خطرناک چیز تھی - اگر اس کے مقابلے میں اس بات پر اصرار نہ کیا

جاننا کہ انسانی زندگی کے بعض پہلو ریاست کے دائرے سے باہر ہیں تو دین اور اخلاق دونوں سیاسی مصلحت پر قربان کر دئے جاتے - یسوعی فلسفیوں نے مذہب اور اخلاق کو ریاست کے حلقہ اثر سے نکال کر ریاست کو قوم کے ان مخصوص مقاصد اور ضروریات پوری کرنے کا ذریعہ قرار دیا جنہیں روحانی دنیا سے کوئی واسطہ نہیں تھا ، اور اس طرح ”خدا کا حق“ کے معتقدوں اور کیل و نیوں کے جواب میں ایک فلسفہ تیار ہو گیا جس میں نہ مذہب ریاست پر قربان کیا گیا تھا نہ ریاست مذہب پر ، بلکہ قوم اور مذہب دونوں کے حقوق کا بہت لحاظ رکھا گیا تھا اور ریاست کے مرتبے میں بھی کوئی خاص کسی نہیں کی گئی تھی -

یسوعی فلسفی ، جنہیں کیتھلیک فلسفہ سیاسیات کے مفسر سمجھنا چاہئے ، دراصل ریاست کے زیادہ خیر خواہ نہیں تھے ، لیکن ان کی بحث کا جو مقصد تھا اور جن دلیلوں سے انہوں نے اسے حاصل کرنا چاہا ، یہ دونوں چیزیں ریاست کے حق میں بڑی حد تک مفید ثابت ہوئیں - یسوعی فلسفی زیادہ تر ہسپانی تھے ، اور ہسپانیہ کے بادشاہوں نے پاپائیوں کے اثر سے قومی کلیسا کو تقریباً بالکل آزاد کر لیا تھا ، لیکن ہسپانیہ کے بادشاہ کیتھلیک مذہب کی پشت و پناہ بھی تھے - یسوعی فلسفیوں کو قومیت کے جذبے اور بادشاہ کی خوشنودی کے خیال نے ایسی تعلیم دینے سے روکا جس سے ہسپانی بادشاہوں کے اقتدار میں فرق آنے کا اندیشہ تھا ، وہ اصولاً یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے کہ ریاستوں کو دنیاوی معاملات میں پورا اختیار ہے اور مذہبی بلکہ کلیسائی معاملات میں بھی ہو سکتا ہے ، یہ شرطیہ کہ وہ پاپاؤں سے اپنے اختیارات منظور کرالیں - بلازمین کی طرح انڈر یسوعیوں نے پاپا کے اقتدار کو مذہبی اور اخلاقی مسائل تک محدود رکھا - یہ حد بندی ایسی تھی کہ اس سے پاپا کی جا و بچھا دخل اندازی کا حق عملاً بالکل محفوظ رہتا تھا ، کیونکہ ایسا ایک بھی دنیاوی معاملہ نہیں ہے جسے اخلاق سے مطلق کوئی تعلق نہ ہو ، لیکن موقع کچھ ایسا تھا کہ یسوعی فلسفی پاپا کو ہر قوم اور ریاست کا مطابق فرمان روا قرار دینے کے بجائے کلیسا کو ایک بین الاقوامی قوت کا حامل قرار دینے پر مجبور ہوئے اور اس قوت کو انہوں نے فقط کلیسا کے اختیارات استعمال کرنے تک محدود رکھا - پندرہویں صدی کی مجلسی تحریک کے فلسفیوں کی طرح بعض یسوعیوں نے

کلیسا کو ایک 'کامل' یا خودمختار جماعت کی سی حیثیت دی، مگر وہ اپنا خیال صاف صاف بیان نہیں کرتے، کیونکہ اس سے پایا کے اقتدار پر بحث چھڑ جانے کا اندیشہ تھا۔ 'کامل' جماعت ہونے سے مطلب یہ تھا کہ کلیسا ایک ایسا ادارہ ہے جس کی ہر ریاست میں ایک شاخ ہے، لیکن چونکہ وہ خودمختار ہے اس لئے کوئی ریاست اس کے معاملات میں دخل نہیں دے سکتی اور ریاست کا کوئی قانون اس کے حقوق اور اختیارات میں کمی بیشی نہیں کر سکتا، بالکل اسی طرح جیسے ایک ریاست دوسری ریاست کے لوگوں کو اپنے قانون کا پابند نہیں کر سکتی۔ اس نظریے کی اہمیت کلیسا کے لئے جو کچھ بھی ہو، خالص سیاسی مسائل پر بھی اس کا بہت اثر پڑا۔ یسوعی فلسفی چاہے اسے تسلیم کرنا گوارا نہ کرتے، مگر کلیسا کو ایک کامل جماعت کی حیثیت دینے کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ہر ریاست بھی اپنی جگہ پر اور اپنے خاص مقاصد کے لحاظ سے ایک 'کامل' جماعت مانی جائے [۱]، اور یہ اصل میں اس زمانہ کے سیاسی فلسفے میں ایک انقلاب تھا، اس کے معنی یہ تھے کہ رومی کلیسا کے پیروؤں کے تشکیل میں بھی کل عیسائی دنیا ایک واحد ریاست نہیں دہی تھی اور قرون وسطیٰ کا سب سے عزیز سیاسی مقصد ایک خواب کی طرح یاد سے مٹھو ہو گیا تھا۔ لیکن یسوعیوں کی ذہنیت وہی دہی جو قرون وسطیٰ کے عالموں کی تھی۔ سوآریز [۲] نے سیاسیات کو قانون کی تحت میں رکھا ہے اور یہ قرون وسطیٰ کے اثرات کی خاص دلیل ہے۔ اس کے علاوہ سوآریز کا مقصد سینیٹ ٹومس ایک ری نہیں کے نظریوں اور اصولوں کی تشریح کرنا ہے، جس بات پر سینیٹ ٹومس اور دوسرے کلیسائی بزرگ متفق تھے، اسے وہ ثابت کرنا ضروری نہیں سمجھتا اور انہیں لوگوں کے بیانات اور قول اس کی سب سے بھاری سندیں اور سب سے مضبوط دلیلیں ہیں۔ لیکن وہ اتنا قدامت پسند اور ایسا لکیر کا فقیر نہیں تھا کہ اپنے زمانے کے مسائل کو نظر انداز کرے۔ سچ پوچھتے تو قدیم اور جدید کی آمیزش ہی اس کے فلسفے کا جوہر ہے۔ قانون کی فرماںروائی کو وہ خدا کی خدائی کا ایک جزو اور نظام کائنات کی جان سمجھتا ہے اور اپنے عقیدوں کو، جو قرون وسطیٰ کی مخصوص ذہنیت اور حالات سے وابستہ

[۱]—Figgis : From Gerson to Grotius—صفحہ ۲۰۹۔

[۲]—Francisco Suarez (۱۵۹۸-۱۶۶۸)۔

تھے، وہ اپنے زمانے کے لئے کارآمد بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ سولہویں صدی کی علمی دنیا میں یہ تقریباً ہر شخص نے تسلیم کر لیا تھا کہ قانون محض ایک اصول ہی نہیں بلکہ ایک حکم بھی ہے، اور سوآریز نے بڑی محنت سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ قانون کی پرانی تقسیم یعنی الہی، فطری، الہامی اور انسانی صحیح ہے اور یہ سب نئی تعریف کے لحاظ سے بھی قانون کہے جا سکتے ہیں۔ وہ اس میں کامیاب نہیں ہوتا اور اس کی موشگافوں کو عقیدت دار سے سلام کرتی ہے، لیکن یہ اصول کہ ساری زندگی قانون کے ماتحت ہے یا قانون فطرت کی یہ تعریف کہ وہ اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی صلاحیت ہے جو فطرت نے ہر شخص کی سرشت میں رکھی ہے بہت نتیجہ خیز اور سبق آموز ہے۔

سوآریز کے فلسفہ قانون کے دو بڑے سیاسیات کے تمام اہم مسائل قانون فطرت کی تحت میں آتے ہیں اور قانون فطرت کو قانون اقوام سے بالکل جدا کر کے اس نے اسے ایک معیار بنا دیا ہے جو ہر اصولی بحث میں رہنمائی کرسکتا ہے۔ عالموں کا علم دچکان تو اس طرف تھا کہ قانون فطرت اور قانون اقوام [۱] کو ایک سمجھنا جائے اور اخلاقی آئین کو انسانی تجربے پر منحصر رکھا جائے، لیکن سوآریز نے دونوں میں یہ فرق بتایا کہ قانون فطرت تو اس سے بحث کرتا ہے کہ اخلاقاً صحیح اور ضروری کیا ہے، اور قانون اقوام اس سے کہ عملاً ممکن کیا ہے اور مصلحت کس اصول کی پابندی میں ہے، یعنی اس نے ان کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ کر دیا۔ اس طرح سیاسی اصول قانون فطرت کی تحت میں آگئے اور سیاسی ادارے قانون اقوام کی تحت میں۔ سوآریز کے نزدیک قانون فطرت کے اعتبار سے انسانوں کو معاشرتی زندگی بسر کرنا، آزاد رہنا اور اپنا سیاسی نظام خود تجویز کرنا چاہئے، لیکن انسان ہمیشہ قانون فطرت پر عمل نہیں کرتا، بہت سی رسمیں رائج ہو گئی ہیں جنہیں ہم قانون فطرت سے ہم آہنگ نہیں سمجھ سکتے، مثلاً غلامی، ملکیت، آپس کی لڑائیاں، اور انہیں قانون اقوام کا علاقہ سمجھنا چاہئے۔ یہی خیال قرون وسطیٰ کے اکثر فلسفیوں کا تھا۔ لیکن سوآریز نے صرف دوسروں کی کہی ہوئی بات کو دہرایا

نہیں بلکہ اس میں اپنی طرف سے اضافہ اور ترمیم بھی کئی ہے۔ چنانچہ اس نے قانون سازی کے اختیار کو سیاسی اقتدار کا حاصل قرار دیا ہے اور وہ اپنی سیاسی بحث اسی مسئلے سے شروع کرتا ہے کہ قانون سازی کا ممتاز کون ہے۔ خدا اور فرشتوں کا براہ راست انسانوں پر حکومت کرنا فطرت کے خلاف ہے اور چونکہ ریاست ایسی صورت میں قائم ہوتی ہے جب لوگ اپنی خواہش اور ارادے سے آپس میں مل کر ایک سیاسی جماعت بناتے ہیں، اس لئے ظاہر ہے کہ قانون سازی کے ممتاز اور اصل فرمان روا وہی ہو سکتے ہیں، فرداً فرداً نہیں بلکہ مجموعی حیثیت سے۔ دنیا کی تمام ریاستیں، خواہ ان کا طرز حکومت کچھ بھی ہو، قوموں ہی کی قائم کی ہوئی ہیں اور ان قومیں اپنے حاکموں کے ساتھ معاہدہ کریں یا کسی سیاسی اصول یا حق کو رواج دیں تو حاکم اس کی پابندی کرنے پر مجبور ہیں۔

لیکن سوآریز کا اصل مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ ریاست ایک دنیاوی ادارہ ہے اور سیاسی اقتدار محض ایسے اختیارات کا نام ہے جو انسانوں کو عملاً حاصل ہیں، مگر ان کی کوئی دینی اور روحانی اہمیت نہیں۔ ریاستوں کی خود مختاری کو وہ اس حد تک تو تسلیم کرتا ہے کہ پاپاؤں کو دنیاوی معاملات میں براہ راست دست اندازی کا حق نہیں دیتا، لیکن اس کے یہاں پاپا کو مذہبی سردار اور اخلاقی رہنما کی حیثیت سے ایسا وسیع حلقہ اثر مل جاتا ہے کہ دنیاوی معاملات میں بھی ریاستوں کی خود مختاری برائے نام رہ جاتی ہے۔ قوموں کی فرمان روائی بھی ان اصولوں کو دیکھتے ہوئے جو سوآریز بعد کو بیان کرتا ہے محض ایک فرضی چیز ہو جاتی ہے، کیونکہ قوم اصل فرمان روا ہونے کے باوجود اگر اپنے آپ کو معاہدے کے ذریعے سے کسی حاکم کے ماتحت کر دے تو وہ اسے فرمان روا بنادیتی ہے اور جب تک کہ حاکم مطلق العنان نہ ہو جائے قوم اس کی فرمان برداری پر قانوناً مجبور ہے۔ سوآریز کو آزادی اور جمہوریت کا مجاہد بننے کا ذرا بھی شوق نہ تھا، اس کا میلان خود مختار بادشاہی کی طرف تھا، اور گو وہ اسے انسان کا قائم کیا ہوا ادارہ ثابت کرتا ہے مگر اس کے بعد ہر طرح سے اس کا حامی بن جاتا ہے۔ بادشاہ کو رعایا کی ملکیت تک پر اختیار ہے، لیکن اس کے لئے ان شرائط کی پابندی لازمی ہے جو قوم نے معاہدے کے وقت اس سے منظور کرائی ہوں اور ایسی شرائط کا

ثبوت دستور یا سیاسی رواج میں مل سکتا ہے - دستور اور رواج سے بھی زیادہ اہم قانون فطرت اور مذہب کی پابندی ہے ، اور بادشاہوں کو اخلاقی اور دینی فرائض سے آگاہ رکھنے کی غرض سے سوآریز نے قوم کے ہر فرد کو اس کا حق دیا ہے کہ مطلق العنان بادشاہ کو قتل کر دے - مطلق العنان سے مراد در اصل مشرک بادشاہ ہیں - قوم کو یہ حق دینا عینیت کی نہیں بلکہ تنگ نظری کی دلیل ہے اور سولہویں صدی کے آخر اور سترھویں صدی کے شروع میں اس حق کا جو استعمال کیا گیا اس سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہو جاتی ہے - کوئی تعجب نہیں کہ اس عقیدے نے یسوعی جماعت اور اس کے فلسفیوں کو بہت بدنام کیا -

چوتھا باب

انگریزی انقلاب اور لوگ

انگریزی قوم کو فلسفیانہ غور و فکر کا مطلق شوق نہیں، اس کا فلسفہ معیار عملی کامیابی ہے اور ہر فلسفے سے اسے دلچسپی اسی حد تک ہوتی ہے جہاں تک اس کا کسی موجودہ مسئلے سے تعلق ہوتا ہے۔ جزیرہ ہولے کی وجہ سے انگلستان بیرونی حملوں سے محفوظ رہا، اس کی سیاسی نشو و نما میں کوئی دشواریاں حائل نہیں ہوئیں، اس لئے جو شکل اس کے اداروں نے اختیار کی وہ دوسری قوموں کے لئے خاصی سبق آموز ہو سکتی تھی۔ لیکن انگریز سیاسیات کے علم سے اس قدر بیکانہ رہے کہ سوا طویل ذاتی مشاہدات کے ان کے اداروں اور ان کے سیاسی دستور کی اصلیت معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں، اور اس سبب سے دوسری قومیں ان کے دستور کی خوبیوں سے بے خبر رہیں۔ سولہویں صدی تک انگلستان کا شمار ان ریاستوں میں ہوتا تھا جہاں کے بادشاہ خود مختار تھے اور ہسپانیہ کی حکومت دستوری سمجھی جاتی تھی، حالانکہ واقعات اس کے بالکل برعکس تھے۔ ہسپانیہ میں ایک دستور موجود تھا مگر اس کی وقعت ایک مقدس تحریک سے زیادہ نہیں تھی اور انگلستان میں رواج اور دستور کا احترام کیا جاتا تھا گو وہ اس وقت تک ضبط تحریک میں نہیں آنے پایا تھا، بلکہ اب تک نہیں آسکا ہے۔ اس سے صرف غیروں ہی کو غلط فہمی نہیں ہوئی، خود انگلستان میں جب پارلیمنٹ اور بادشاہ میں مخالفت شروع ہوئی تو بہت سے ایسے قوم پرست اور ریاست کے سچے خیر خواہ تھے جو محض رواج کو سیاسی اصول کا مرتبہ دینے کے خلاف تھے اور بہت سے مسائل میں عدالتوں نے آپے آپ کو پارلیمنٹ اور آزادی کے مجاہدوں کے خلاف فیصلہ کرنے پر مجبور پایا، کیونکہ قانون رواج کے مطابق نہیں تھا [۱]۔ اب تک

[۱]۔ مثلاً Bates کا مقدمہ (۱۶۰۶) جس میں یہ طے ہوا کہ پارلیمنٹ کی اجازت کے

بغیر بادشاہ لگان بڑھا کر گھٹا سکتا ہے، Hampden کا مقدمہ (۱۶۳۷) جس میں ججوں نے

انگریزی دستور کا جو حصہ ضبط تحریر میں آیا ہے اس میں سیاسی اصولوں سے بحث نہیں کی گئی ہے ، بلکہ صرف وہ قوانین اور عدالتی فیصلے درج ہیں جو پارلیمنٹ اور افراد کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں ۔ اٹھارویں صدی میں فرانسیسی فلسفی مونتسکیو [۱] نے ، جو انگریزی دستور کا بہت گرویدہ تھا ، اس کا بہت چرچا کیا ۔ وہ خود اسے غلط سمجھا تھا لیکن اس کی غلط تشریح بہت مقبول ہوئی اور انگریزی دستور کا جو اثر دوسرے ملکوں کے سیاسی خیالات اور دستور پر پڑا وہ اسی کی غلط تشریح کا نتیجہ تھا ۔

خود انگلستان میں صرف قانون دان دستور کے بنیادی اصولوں سے واقف تھے اور وہ بھی انہیں سیاسی اصولوں کی شکل نہیں دے سکے ۔ ہریکٹن [۲] نے تھیرہویں صدی میں یہ اصول قرار دیا کہ دستور کے مطابق بادشاہ قانون کے ماتحت ہے اور اسے بذات خود قانون وضع کرنے کا اختیار نہیں ۔ اس کے بعد پھر پندرہویں صدی میں سر جون فورتیسک [۳] نے دو تین تصانیف میں انگریزی دستور کی خصوصیتیں اور خرابیاں واضح کیں ، مگر سیاسیات سے وہ بھی بالکل ناواقف تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو اس کے دل میں اس علم کی سچی قدر تھی اور نہ اسے سمجھنے کی صلاحیت ۔ سولہویں صدی میں ٹیوٹر [۴] بادشاہوں کی موقع شناسی اور تدبیر نے سیاسی مسائل کی طرف لوگوں کو متوجہ نہیں ہونے دیا ، اور سیاسی اصولوں پر اسی وقت بحث شروع ہوئی جب تقریباً دسویں صدی کی پرامن زندگی نے انگریزوں کو ایک حوصلہ مند اور خوشحال قوم بنا دیا تھا اور متوسط طبقے کی تعداد اور اثر اتنا بڑھا گیا تھا کہ وہ سیاسی زندگی میں دخل دے سکے ۔ اس زمانے میں بھی دراصل مذہبی اختلافات نے رعایا کو حکومت کی مخالفت پر مجبور کیا ، اور جیمز اور چارلز اول

فیصلہ کیا کہ بادشاہ کو ملک کی حفاظت کے لئے نئے امان عائد کرنے کا اختیار ہے ، Darnel کا مقدمہ (۱۶۳۷) جس میں عدالت نے بادشاہ کا یہ حق تسلیم کیا کہ وہ بغیر وجہ بتلائے اپنی رعایا کو قید رکھ سکتا ہے اور عدالتیں اس میں چوں د چرا نہیں کرسکتیں ۔

Montesquieu—[۱]

Bracton—[۲]

Sir John Fortescue—[۳]

Tudor—[۴]

کی اس ضد نے جس کی بدولت ہو اختلاف ایک اصولی بحث بن جایا کرتا تھا۔ جیمز اول کو خصوصاً اپنی قابلیت جتنانے کا بہت شوق تھا۔ یہ لوگوں کو بہت ناگوار ہوا اور اصولوں پر بحث چھڑ جانے سے وہ اختیارات بھی بادشاہوں کے ہاتھ سے نکل گئے جو قانون کے رو سے انہیں حاصل تھے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم سترھویں صدی کی خانہ جنگی اور ان سیاسی عقیدوں کو بیان کریں جو اس کے ساتھ نمودار ہوئے، ہمیں ایک کتاب کا ذکر کر دینا چاہئے جو انگلستان کی سیاسی تصانیف میں پہتا ہے اور عام انگریزی ذہنیت کے بالکل خلاف۔ یہ سر تھامس مور [۱] کی ”یوتوپیا“ [۲] یعنی ”نابود دنیا“ ہے، جو ۱۵۱۶ میں شایع ہوئی۔ مور علم و فضل میں یورپ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتا ہے، اس نے اس کتاب کو انگلستان میں نہیں چھپوایا بلکہ ہالستان میں۔ یہ پہلی کتاب ہے جس میں صرف اصول اور اداروں ہی کی نہیں بلکہ ماحول اور ذہنیت کی بھی اصلاح تجویز کی گئی ہے اور صرف ایک بہتر سیاسی نظام ہی کا نہیں بلکہ ایک بہتر فلسفہ حیات اور طرز معاشرت کا بھی خاکہ کھینچا گیا ہے۔ مور نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ امیروں کے لالچ نے انگلستان میں قریبوں کا کیا حال کر دیا تھا، اور انسان کی جہالت اور آپس کی عداوت نے جن کے ہاتھوں زندگی ایک عذاب ہو جاتی ہے، اس کے نازک اور مصیبت ہرے دل کو بہت دکھایا تھا۔ اس وجہ سے مور نے اپنی فرضی ریاست ”یوتوپیا“ میں سونے چاندی کی کوئی قدر نہیں رکھی ہے، وہاں لوگوں میں دولت کی بنا پر فرق نہیں کیا جاتا، سب اپنی عقل سے کام لیتے ہیں، جو کچھ کرتے ہیں دیکھ بھال کر اور سمجھ بوجھ کر۔ اس سب سے ”یوتوپیا“ میں خواہ مخواہ خور ریزیاں بھی نہیں ہوتیں۔ ”یوتوپیا“ دراصل افلاطون کی ”ریاست“ کو ایک جدید پیرائے میں پیش کرنے کی کوشش ہے، لیکن مور کی شخصیت میں اتنی قوت نہیں تھی، اس کی زبان میں اتنا اثر نہیں تھا کہ اپنے تخیل کے زور سے لوگوں پر چادو نرسکے، اور افلاطون کی یہ نقل محض ایک دلچسپ مگر لاحاصل علمی مشق بن کر رہ گئی۔

[۱] Sir Thomas More (۱۴۷۸-۱۵۳۵)۔

[۲] Utopia۔

عینیت کی جھلک سولہویں صدی کی ایک اور تصنیف ہوکر [۱] کی ”کلیسائی نظام کے آئین“ [۲] میں نظر آتی ہے۔ ہوکر ان بلند حوصلہ منگورے صبر عینیت پرستوں میں نہیں تھا جو اس دنیا تعمیر کرنے کی آرزو میں توڑتے ہیں۔ اس کی عینیت پر مذہبی رنگ غالب تھا، اور اس نے اپنی تصنیف میں انگلستان کے سرکاری کلیسا کی حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے کہ اس میں ایک دل ربا کہانی کی سی کشش پیدا ہوگئی ہے۔ طبہعت کے لحاظ سے ہوکر قدامت پسند تھا اور اصولاً اقتدار کا حامی، مگر قدامت پسندی کی وجہ سے وہ تلک نظر نہیں ہوگیا، اور اقتدار کی حمایت میں بھی اس نے ان لوگوں کے احساسات کو نظر انداز نہیں کیا جن کا ضمیر انہیں حکومتوں کی مخالفت پر مجبور کر رہا تھا۔ اس کے دل پر نئے خیالات کا اتنا اثر تھا کہ اس نے حکومت کی بنیاد محکموں کی رضامندی پر رکھی ہے، اور ریاست کا آغاز اس کے نزدیک ایک معاہدے سے ہوتا ہے۔ معاہدے سے قبل انسانی زندگی ہر طرح آسودگی اور اطمینان سے خالی ہوتی ہے، اور ریاست قائم اسی فرض سے ہوتی ہے کہ تہذیب کی نعمت حاصل ہو سکے۔ لیکن حکومت اور ریاست کو وجود میں لانے کے بعد پھر انسان اپنے معاہدے کا ہمیشہ کے لئے پابند ہو جاتا ہے، کیونکہ ”جساعتیں ہمیشہ زندہ رہتی ہیں۔ ہم اُس وقت [۳] اپنے آباواجداد کی شکل میں زندہ تھے، اور وہ اب اپنی اولاد کی شکل میں زندہ ہیں۔“ معاہدے کے نظریے اور اس اصول کو کہ حکومت محکموں کی رضامندی پر ملخصر ہوتی ہے ہوبز جیسا چوکس اور ہوشیار ملطقی بھی شاہی اقتدار کی حمایت کے لئے پورے طور پر کارآمد نہیں بنا سکا، اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ ہوکر کی دلیلیں بھی کمزور رہیں اور وہ کلیسا جو اختلافات مٹانے کی غرض سے جبر کرنے میں فرا بھی تامل نہیں کرتا تھا عام رضامندی پر قائم نہیں کیا جاسکا۔ اس جبر و اختیار کے پیچیدہ مسئلے کا آخری فیصلہ عقل نے نہیں کیا بلکہ تلوار نے۔

[۱] R. Hooker—(۱۶۰۰—۱۵۰۳)۔

[۲] ”Laws of Ecclesiastical Polity“۔

[۳] یعنی جب معاہدہ کیا گیا۔

انگلستان کی مذہبی زندگی کا اپنا جداگانہ رنگ تھا اور یورپ کے مذہبی رہنماؤں کا اثر وہاں براہ راست بہت کم پڑا۔ لیکن وہ ضمیر کی بیداری اور وہ ذہنی ہیجان جو اصلاحی تحریکوں کا اصل سبب تھا وہاں بھی پایا جاتا ہے۔ لوتر کا عقیدہ کہ مذہبی معاملات میں انسان کا ضمیر ہی اس کا ستارہ رہے اور انگلستان میں رائیج ہوا، لباس اور غذا کی سادگی، روزمرہ زندگی میں ایک عام معیار کی سخت پابندی جو کھل و نیوں کی خصوصیت تھی، وہ بھی انگلستان میں خاصی نمایاں رہی۔ مگر یہاں نئے خیالات کا نفوذ بہت آہستہ آہستہ ہوسکا، اور مذہبی انقلاب بھی بتدریج واقع ہوا۔ پہلے ملبرگ نے انگریزی کلیسا کو رومی کلیسا سے علیحدہ کر کے براہ راست بادشاہ کے ماتحت کیا، لیکن عقیدوں میں بہت کم تبدیلی ہوئی اور اس طرح قدیم مذہبی نظام کے خلاف پہلے باغی وہ تھے جنہوں نے صرف پایا کی دینی فرمان روائی تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اس کے بعد کوئی سو سال تک سرکاری کلیسا کے عقائد پر بحث ہوتی رہی اور جدید خیالات کا بھی اثر پڑنا رہا۔ مگر جب اختلافات شدید ہو گئے تو مقابلہ سرکاری کلیسا اور نئی تحریکوں کا ہوا۔ رومی کلیسا اور یورپ کے دوسرے مذہبی فرقوں کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور خانہ جنگی کے دوران میں کسی بیرونی قوت نے انگلستان کے معاملات میں دخل نہیں دیا۔ لڑائی شروع اسکاٹستان سے ہوئی، جہاں کیلونی بالکل حاوی ہو گئے تھے، اور انہیں کیلونیوں کی مدد سے پارلیمنٹ بادشاہ کا مقابلہ کرسکی۔ انگلستان میں بھی کیلونیوں کی اچھی خاصی تعداد تھی اور پارلیمنٹ میں اکثریت اسی فرقے کی تھی، لیکن جس طرح سرکاری کلیسا کے حامی زیادہ تر شرفاء تھے، کیلونی زیادہ تر متوسط طبقے کے خوشحال لوگ تھے جنہیں عوام سے کوئی روحانی تعلق نہیں تھا۔ عوام، اور خصوصاً فوج میں اُس فرقے کے لوگ زیادہ تھے جو ”آزاد“ [۱] کہلاتا تھا۔ یہ نہ کیلونی تھا نہ سرکاری کلیسا میں شامل تھا، بلکہ دونوں کے مذہبی نظام کے مقابلے میں اس نے یہ اصول پیش کیا کہ ہر مقامی جماعت کو اپنا کلیسائی نظام تجویز کرنے کا حق ہے، اور تمام ملک کو جبراً کسی ایک نظام کے ماتحت کرنا جائز نہیں۔ ہمیں یہاں مذہبی عقیدوں سے بحث نہیں، لیکن یہ ناممکن تھا

کہ انفرادیت، جس نے مذہب میں ایک خاص مرتبہ حاصل کر لیا تھا، سیاسیات پر اثر نہ ڈالے۔ اس زمانے کے سیاسی محضروں کا سب سے زیادہ نمایاں اصول یہ ہے کہ انفرادی حقوق کے تحفظ کا دستور میں انتظام ہونا چاہئے۔ بادشاہ اور رعایا کے درمیان مخالفت شروع ہونے پر عدالتوں نے بادشاہ کا ساتھ دیا تھا، اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ انقلابی دور میں وہ باضابطگی اور قانون پرستی، جو انگریزوں کی مثالی خصوصیت ہے، پس پشت ڈال دی گئی، قانونی حقوق کے بجائے فطری حقوق کا مطالبہ کیا گیا، اور قانون کی جگہ انہیں حقوق کی حفاظت کے لئے ایک دستور کا تقاضا کیا گیا۔ ۱۶۴۷ء میں فوج نے، جو تمام ملک اور پارلیمنٹ پر حاوی ہو گئی تھی، ”قومی معاہدے“ کے عنوان سے ایک مختصر شائع کیا جس میں ایک دستور کے بنیادی اصول تجویز کئے گئے تھے، اور اس میں انسان کے وہ فطری حقوق بھی بیان کئے گئے جن کا تسلیم کیا جانا لازمی تھا۔ اسی کے ساتھ، گریبا انفرادیت پر زور دینے کے لئے، یہ شرط بھی رکھی گئی تھی کہ قوم کا ہر فرد جو دستور کے ماتحت رہنا چاہتا تھا مختصر پر دستخط کرے۔ ”قومی معاہدے“ میں جو دستور تجویز کیا گیا تھا اس کو عمل میں لانے کی نوبت نہیں آئی، لیکن اس زمانے کی انفرادیت کا زور باقی رہا، اور اب بھی انگریزی مذہبیت پر حاوی ہے۔ اس انفرادیت کو ہم مختص انقلابی دور کے خیالات کا ورثہ تو نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ درحقیقت وہ انگریزوں کی سیرت اور سیرت پر مبنی ہے، لیکن اس زمانے میں وہ پہلی مرتبہ ایک اصول کی صورت میں نمودار ہوئی اور مذہب نے اسے ایک خداداد حق کی سی حیثیت دیدی۔

”قومی معاہدہ“ وہ عقیدے بیان کرتا ہے جو اس وقت عوام میں سب سے زیادہ رائج تھے اور سب سے زیادہ اثر رکھتے تھے۔ لیکن تعلیم یافتہ طبقے کا بھی وہ حصہ جو بادشاہ کے خلاف تھا ان اصولوں کا کچھ کم متفقہ نہیں تھا۔ مشہور شاعر ملٹن [۱] کی تصانیف میں وہی انفرادیت جو ”قومی معاہدے“ میں بہت نمایاں تھی ایک نہایت عظیم الشان اصول کے چورائے میں نظر آتی ہے۔ سیاسی تعلیم میں ملٹن نے کوئی نئی بات نہیں پیدا کی، حکومت کے اور مخالفتوں کی طرح اس نے بھی انسان کو فطرتاً آزاد اور خود مختار بتایا ہے، اور حکومت کا مقصد عدل و انصاف اور رعایا

کی بے پرواہی قرار دیا ہے - اس کے خیال میں بھی ریاستیں معاہدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہیں ، اور حکومت کا چاہے جو طریقہ بھی منتخب کیا جائے ، فرمانروا قوم ہی دھتکتی ہے اور وہ حکومت کو اپنے حق میں مقرر پائے تو وہ حاکم کو برطرف کر کے حکومت کا طریقہ بدل سکتی ہے - ان نظریوں میں کوئی فکری بنیاد نہیں ، ملٹن نے جو جدت کی وہ یہ ہے کہ اپنے عقیدوں کی حمایت میں انجھل ، قانون یا سیاسی دراج کی سزا نہیں پیش کی بلکہ صاف صاف کہہ دیا کہ اس کے سوا اور کوئی سیاسی فلسفہ انسانی عقل تسلیم نہیں کر سکتی اور نہ کوئی اور فلسفہ انسان کے شایان شان ہو سکتا ہے - انسان کی ذات کا یہ احترام اور اس کی عقل پر اتنا بھروسہ اور کسی سیاسی مصلف کے یہاں نہیں نظر آتا اور خواہ انسان اور اس کی عقل اس قدر دانی کی مستحق ہو یا نہ ہو ، ملٹن کی عینیت ، اس کا جوش اور خلوص ہر طرح سے قدردانی اور تعریف کا مستحق ہے - ملٹن کو دراصل عملی سیاسیات سے زیادہ دلچسپی نہیں تھی اور وہ کسی خاص سیاسی نظام کا گرویدہ نہیں معلوم ہوتا ہے - اسے فکر ہے تو آزادی کی ، کیونکہ اس کے نزدیک آزادی کے بغیر آدمی انسان نہیں بن سکتا ، اور رعایا کو انسانیت سے محروم رکھنا سب سے زیادہ شدید اور قابل نفرت جرم ہے جو حاکم سے سرزد ہو سکتا ہے - آزادی پر بحث کرتے ہوئے ملٹن صاف ظاہر کر دیتا ہے کہ وہ کھل و نیوں کے اس کاہنہ نظام کا جانی دشمن ہے جو روز مرہ زندگی اور انفرادی مذاق کو بالکل اپنے رنگ میں رنگنا چاہتا تھا اور ان بادشاہوں کا بھی جو اپنی رعایا کے سیاسی حقوق پامال کر رہے تھے - ملٹن کامل رواداری کا معتقد تھا ، اور اگرچہ وہ انقلاب اور انقلابی فرقے کی جدوجہد میں شریک ہوا ، اس کے اپنے عقیدوں اور انقلابیوں کی عام رائے میں زمین آسمان کا فرق تھا - رواداری کے ساتھ ملٹن خیالات کے اظہار کی پوری آزادی چاہتا تھا ، اور اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ لوگوں کو جبراً نیک اور پارسا بنانے کی کوشش مہمل ہے ، کیونکہ وہ نیکی جو قندے کے زور سے رائیج کرائی جائے محض ایک دھکوسلا ہے اور اس طرح کا جبر صحیح اخلاق کے لئے مہلک ہوتا ہے - ملٹن کو انسانی سیرت اور سرشت پر اتنا اعتماد تھا کہ اس نے فطری اور اخلاقی ترقی کے لئے آزادی کے علاوہ اور کوئی چیز ضروری نہیں سمجھی اور اسی حسن ظن نے اسے آزادی کا بیباک مجاہد بنادیا - لیکن حریت پسندی کے باوجود ملٹن کا رجحان اشرافیت کی طرف تھا - اس نے

عام حق رائے دہندگی کو مناسب نہیں قرار دیا ہے اور گو وہ آزادی کا مطالبہ سب کے لئے یکساں کرتا ہے مگر حکومت کو انہیں لوگوں کے سپرد کرنے کا مشورہ دیتا ہے جو اس کے اہل ہوں۔

ملٹن کی تصانیف کا انگلستان میں اور اس سے زیادہ یورپ میں چرچا ہوا، اور اس کی جادو بھری زبان نے اسے آزادی کے آرزو مندوں میں ہر دل عزیز کر دیا۔ خانہ جنگی کے دور کا ایک اور مصنف ہرننگٹن [۱] ہے، جو عام توجہ سے ایک حد تک معزوم رہا، حالانکہ اس نے سیاسی مسائل پر بہت تہذیبی دل سے غور کیا تھا۔ ہرننگٹن کی کتاب ”اوکے آنا“ [۲] میں مدبروں کی رہبری کے واسطے خیالات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہے اور اس میں ہم کو ایک ایسی ریاست اور ایسے دستور کا تہانچا نظر آتا ہے جس کی جان ملٹن کی تعلیم تھی۔ ہرننگٹن نے یورپی ملکوں کی سپر کی تھی اور بہت سی ریاستوں، خصوصاً وینس [۳] کے دستور کا مطالعہ کیا تھا۔ اس مطالعے سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ وہی دستور کامیاب ہو سکتا ہے جس میں ریاست کے مختلف طبقوں میں توازن قائم رکھا جائے۔ لوگوں میں فرقی دولت اور لیاقت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس لئے سیاسی اقتدار کو تقسیم کرتے ہوئے خیال رکھنا چاہئے کہ جن طبقوں میں دولت اور لیاقت ہو وہ اپنے جائز حقوق سے معزوم نہ رکھے جائیں۔ دولت کے ناجائز استعمال سے ریاست کو محفوظ رکھنے کے لئے اس نے یہ تدبیر بتائی ہے کہ دو ہزار پانچ سو سالانہ سے زیادہ آمدنی کی جائداد کسی کے پاس نہ ہو۔ دولت کے بعد استعداد کا لحاظ شرط ہے۔ ہرننگٹن جمہوریت پسند تو تھا، مگر اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ ہر جماعت میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو خود بخود سردار بن جاتے ہیں اور کوئی ایسا قیامدہ جو عقلمند اور بیوقوف کے فرق کو مٹانے کی کوشش کرے، کارآمد نہیں ہو سکتا۔ اس کے خیال میں بہترین دستور وہ ہوگا جس میں ایک ایوان خاص ہو جو قانون و فیروہ کی تجویزیں پیش کرے، اور ایک ایوان عام، جس کے اراکین کو اس کا حق ہو کہ ان تجویزوں کو منظور یا نامنظور کریں، ایوان خاص قوم کے دانشمند اور دور اندیش لوگوں کی نمائندگی کرے اور ایوان

[۱] J. Harrington—(۱۶۵۷—۱۶۵۸)

[۲] Oceana—

[۳] Venice—

عام ان طبقتوں کی جو مختلف ذاتی انفرادی کی بنا پر سیاسیات سے دلچسپی رکھتے ہیں - دونوں مجلسیں مل کر وہ توازن قائم کر دیں گی جو عقل اور دولت کی تقسیم دیکھتے ہوئے ضروری ہے - ہر شخص کو سیاسی عہدوں اور ذمہ داریوں کا بار اپنے سر پر لہنے کا فخر حاصل ہونا چاہئے ، اس لئے تقرر باری باری سے ہو اور تقرر کا طریقہ پوشیدہ رائے دہندگی کا ہو ، کیونکہ اس کے بغیر رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی نہیں دھتی -

ہرننگٹن کا دستور تقلید کے لائق ہو یا نہ ہو ، بہر حال وہ اصول جو اس کے مدنظر تھے بہت اہم ہیں - دور جدید کے فلسفیوں میں وہ پہلا شخص تھا جس نے معاشی معاملات اور سیاسی زندگی کا تعلق محسوس کیا ، اور لوگوں کو حقیقت حال کی طرف متوجہ کیا - ارسطو اس سے کئی صدی پہلے یہی سب باتیں بیان کر چکا تھا ، لیکن ہرننگٹن نے اپنے نظریے ذاتی مشاہدے اور مطالعے کے بل پر قائم کئے ہیں - سترھویں صدی کی فضا میں جب ہر طرف من گھڑت فلسفے لوگوں کو لہا رہے تھے ، اور اکثر صورتوں میں انہیں بہکا رہے تھے ، ارسطو جیسے فلسفی کے اصولوں کو معرض بحث میں لانا ہی ایک بڑی خدمت تھی - انقلابی حکومت کے آخری سال میں ہرننگٹن کے خیالات کا بہت چرچا ہوا ، اور محدود حلقوں میں اس کی تجویزوں پر بہت دلچسپی مباحثے ہوتے رہے ، مگر ۱۶۶۰ میں چارلز دوم بلاکر اپنے باپ اور دادا کے تخت پر بٹھا دیا گیا اور وہ فعلی شہنشاہ جس نے انقلاب پیدا کر دیا تھا ایسا فائب ہوا کہ جیسے کبھی تھا ہی نہیں - ایمل گرنٹن سڈنی [۱] نے سیاسی فلسفے میں انقلابی رنگ قائم رکھنے کی اپنی سی کوشش کی - مگر یہ دور انتہائی بے حسی کا تھا ، چارلز دوم اور اس کے وزیر سب ایک سے بڑے کر ایک موقع شناس اور زمانہ ساز تھے ، انگلستان کی سیاسی زندگی پھر اپنے پرانے ڈھرے پر اگئی ، فلسفے کی پھر دھڑی بے قدری ہو گئی ، اور انقلاب پیدا ہونے کی یہی ایک صورت رہ گئی کہ کوئی بڑا خطرہ پیش آجائے اور لوگوں کے دلوں پر اس کا اثر ہو -

چارلز دوم کے وارث جیمز دوم کو اگر موقع شناسی چھو بھی گئی ہوتی تو ۱۶۸۸ کے انقلاب کی نوبت نہ آتی - لیکن جیمز دوم اپنے عقیدوں میں بہت پختہ تھا - اس نے بادشاہ ہوتے ہی کیتھولک فرقے کی سرپرستی

اس طرح شروع کی کہ انگریزی کلیسا اور اس کے تمام پیرو جیمز سے بگڑ گئے اور آخر میں قوم کی مخالفت اتنی بڑھ گئی کہ جیمز تیر کر انگلستان سے بھاگ گیا۔ اس کے بعد سیاسی فرقوں کی ایک منتخب جماعت نے ہالستان کے بادشاہ ولیم کو تخت پر بٹھا دیا۔ یہ انقلاب عملی حیثیت سے بڑا قابل قدر کاوش نامہ تھا، کیونکہ بغیر ایک قطرہ خون بہائے ایک بادشاہ کی جگہ دوسرا منتخب کر لیا گیا، اور ایک دستوری نظریہ قائم ہوئی جس کی بدولت پارلیمنٹ کے اختیارات میں اس سے بھی زیادہ اضافہ ہو گیا جتنا چارلز اول کے قتل سے ہوا تھا۔ علمی نقطہ نظر سے اس انقلاب کی سب سے اہم یادگار جون لوک [۱] کا فلسفہ ہے۔ اس میں ان مدیروں کا رویہ حق بجانب ثابت کیا گیا تھا جنہوں نے جیمز کو معزول کر کے ولیم سوم کو بادشاہ بنایا تھا۔

انقلاب کو اصولاً صحیح ثابت کرنے کے علاوہ لوک کو فلیم اور ہوئے کا جواب بھی دینا تھا۔ فلیم کے نظریے ہرگز اس لائق نہیں تھے کہ ان کی تردید کرنے میں وقت ضائع کیا جائے، لیکن لوک کی تصنیف کے پہلے حصے میں اس کے دھوے رد کئے گئے ہیں۔ لوک کے عقائد اور دستوری حقوق کا زیادہ خطرناک دشمن ہوئے تھا اور اگرچہ لوک نے کہیں پر اس کا نام نہیں لیا ہے، لیکن اصل میں اس کی تصنیف کا دوسرا حصہ ہوئے کے فلسفے کا جواب ہے۔ وہی فرض ہے: وہی اصطلاحیں، وہی تصور جن کی بنا پر ہوئے نے دھلیق اور غیر محدود نو ماں رائی کا فلسفہ تعمیر کیا تھا لوک نے اپنے دعووں میں بھی استعمال کئے ہیں، مگر نتیجہ اور ہم کچھ نکالا ہے۔ ہوئے کے فلسفے کی طرح اس کے نظریے بھی مجرد ہیں، تاریخ سے دونوں یکساں بے نیاز ہیں، اگرچہ اپنے زمانے کے اہم سیاسی مسائل کو دونوں نے مدنظر رکھا ہے۔

ہوئے نے یہ فرض کیا ہے کہ سیاسی معاشرے اور ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان فطری زندگی بسر کرتا تھا، اور انسانی سرشت ایسی ہے کہ یہ فطری زندگی ایک دائمی جنگ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ اسی سے نجات پانے کے لئے ریاست قائم ہوتی ہے اور فرمان روا مقرر کیا جاتا ہے، لیکن اس کو ہر وقت اندیشہ رہتا ہے کہ اندرونی مخالفت فرمان روا کی طاقت کو توڑ دیگی اور لوگ پھر اسی دائمی جنگ میں مبتلا ہو جائیں گے جس سے وہ بچنا چاہتے تھے۔ اس خطرے سے محفوظ رکھنے کا بہانہ کرتے ہوئے نے

فرمانِ روا کے اقتدار کو اور بھی بڑھا دیا ہے اور فرمانِ برداری کو انسان کا سب سے اہم فرض بنا دیا ہے - فطری زندگی کی ایک قراونی تصویر دکھانے کے ساتھ ہی ہوبز نے قانونِ فطرت کی بھی ایسی تشریح کی ہے جو اس کی دلیلیں کو اور زیادہ محکم کر دیتی ہے - لوگ نے اس کے جواب میں فطری زندگی کا نقشہ بالکل مختلف رنگ میں کھینچا ہے اور قانونِ فطرت کی جداگانہ طرز پر تعریف کی ہے - اس کے نزدیک فطری زندگی میں ہر طرح کا اطمینان، آسودگی اور آزادی میسر ہوتی ہے، قانونِ فطرت، جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے جیسا وہ چاہتا ہے کہ دوسرے اس کے ساتھ کریں، لوگوں کو فساد سے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ ہر شخص کے دل میں اس قانون کی قدر ہوتی ہے اور وہ صرف اس پر عمل ہی نہیں کرتا بلکہ دوسروں سے بھی جہاں تک ممکن ہوتا ہے اس کی پیروی کرتا ہے - خالص سیاسی نقطہ نظر سے فطری زندگی کی دو خصوصیتیں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہیں، انفرادی آزادی اور ملکیت کا حق، جسے سب یکساں تسلیم کرتے ہیں - جب سیاسی معاشرہ قائم کیا جاتا ہے تو فطری زندگی کی یہی دو خصوصیتیں ہیں جن کا باقی رکھنا مقدم سمجھا جاتا ہے اور اجتماعی معاہدے کی شرائط طے کرتے وقت لوگوں کو انہیں کی سب سے زیادہ فکر ہوتی ہے - سیاسی معاشرہ قائم کرنے کی ضرورت اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ لوگ فطری زندگی سے بیزار ہو جاتے ہیں، بلکہ صرف اس غرض سے کہ آپس میں انصاف کرنے کا بہتر انتظام ہو جائے - ہر شخص کا ضمیر اسے قانونِ فطرت کی پابندی کرنے پر مجبور کرتا رہتا ہے، لیکن ضمیر خواہ کتنا ہی بیدار ہو، اپنے معاملات میں خود انصاف کرنا بہت دشوار ہوتا ہے، اور پھر یہ بھی ناممکن ہے کہ عام انسانی سرشت اس قدر نہک ہو جائے کہ دنیا میں مفسد باقی نہ رہیں - اس وجہ سے فطری زندگی میں بھی ہر شخص اپنی جگہ پر ملصاف اور محافظ امن کے فرائض انجام نہیں دے سکتا اور اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ عدل و انصاف کے قہام اور جان و مال کی حفاظت کے لئے کوئی مستقل انتظام ہو -

جان، ملکیت اور آزادی کے حقوق فطری زندگی میں مسلم اور محفوظ ہوتے ہیں، اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ سیاسی معاشرہ قائم کرتے وقت ان سے دست بردار ہو جائیں - یعنی ہوبز کا نظریہ، کہ لوگ جان کی حفاظت کو مقدم سمجھ کر ملکیت اور آزادی کے حقوق ریاست پر قربان کرتے ہیں،

بالکل غلط ہے۔ سیاسی معاشرے میں انسان اپنے فطری حقوق کھو نہیں رہتا بلکہ ان کے تحفظ کا بہتر انتظام کرنا ہے اور بہتر انتظام کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ہر فرد ہر دوسرے فرد سے معاہدہ کر کے فطری معاشرے کو سیاسی معاشرہ بنادے اور حکومت اور قانون سازی کے ادارے قائم کئے جائیں۔ لوگ نے اجتماعی معاہدے کی شرائط نہیں بیان کی ہیں، غالباً اس وجہ سے کہ اس کی نظر میں معاہدے اور اس کی شرائط کی وہ اہمیت نہیں تھی جو ہوبز کے نزدیک تھی۔ اس کا بنیادی تصور فطری زندگی اور فطری حقوق ہیں اور اس کے فلسفے میں معاہدے کی شرائط سے بہت زیادہ اہم سیاسی معاشرے اور اس کے حاکموں کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم ہے۔ لوگ کا دعویٰ یہ ہے کہ سیاسی معاشرہ اس شخص یا ان اشخاص کو چلے ہیں وہ حاکم بنانا ہے خاص اختیارات ایک وقف [۱] کے طور پر دیتا ہے، اور حاکم ایک متولی ہوتا ہے جو اپنے عہدے پر اسی وقت تک برقرار رکھا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے فرائض رعایا کے حسب دلخواہ انجام دیتا رہے۔ حاکموں کو رعایا کی فرمانبرداری پر کوئی خداداد یا فطری حق نہیں ہوتا، اور قانونی حق بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا ان مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہو جن کی وجہ سے سیاسی معاشرہ وجود میں آیا اور حکومت کا نظام تعمیر کیا گیا۔ ان مقاصد میں جان، مال، اور انفرادی آزادی کا تحفظ، عدالت کا انتظام اور ایسے قانون کا وضع کرنا شامل ہے جن میں قانون فطرت ایک معین اور مسلم شکل پاسکے۔ حاکم کی حیثیت ایک اعلیٰ خادم کی سی ہے، اسے اپنے اقتدار کو رعایا کی دین سمجھ کر اس کا احسان ماننا چاہئے۔ حاکم ہر طرح سے پابند ہوتا ہے رعایا کسی اعتبار سے پابند نہیں ہوتی اور اسے ہر وقت اس کا حق حاصل ہے کہ حاکم کو معزول کر دے۔ ہوبز نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی کہ اگر حکومت کے اقتدار میں کمی ہوئی یا رعایا نے اس کی باقاعدہ مخالفت شروع کر دی تو معاشرہ اور ریاست دونوں تباہ ہو جائیں گے۔ لوگ کا عقیدہ ہے کہ حاکم کے بدلنے سے معاشرہ منتشر نہیں ہو جاتا، بس ایک شخص یا چند اشخاص کے بجائے حکومت کے فرائض انجام دینا اور لوگوں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ حکومت کو قائم رکھنے کے لئے رعایا سے کسی قسم کے ایثار کا مطالبہ کرنا بوجہا ہے، حاکم کو کسی حالت میں رعایا کی جان کیا مال تک پر کوئی

اختیار نہیں ہو سکتا ' اور افراد کی خواہشوں اور ان کے حقوق کا لحاظ کرنا ہر صورت سے اس کا فرض رہتا ہے ۔

حکومت کا جو نظام لوک نے تجویز کیا ہے وہ اس کے مقصد کے مطابق ہے ۔ امن و عافیت کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ قانون اور عدالتیں ہوں اور قوت عاملہ ' جو قوانین اور عدالتی فیصلوں کی پیروی کرائے ۔ لوک کے معجزہ سیاسی نظام میں سب سے اعلیٰ مرتبہ قانون ساز مجلس کا ہے ' کیونکہ اس کا فرض ہوتا ہے کہ قوانین فطرت کی ترجمانی موصوفہ قوانین کی شکل میں کرے ' اور اسی طرح وہ سیاسی جماعت کے حقوق کی محافظ ہوتی ہے ۔ عملی اختیارات ہمیشہ کے لئے ایک خاص شخص اور اس کے وارثوں کے سپرد کئے جاسکتے ہیں ' یا چند اشخاص میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں جو مجلس قانون ساز کی طرف سے منتخب کئے گئے ہوں ۔ لیکن ہر صورت سے عاملہ اسی قدر پایند ہے جتنی مقلدہ ہے ' اور اگر وہ اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کرے یا فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو مجلس قانون ساز اس سے جواب طلب کر سکتی ہے ۔ اسی طرح اگر عاملہ ' یعنی بادشاہ اور وزیر ' یہ محسوس کریں کہ مجلس قانون ساز قومی رائے کی نمائندگی نہیں کر رہی ہے یا عام مفاد کو نظر انداز کر رہی ہے تو انہیں اختیار ہے کہ ایک مجلس کو برخاست کر کے دوسری کا انتخاب کرائیں ۔ بہر حال مقلدہ ہو یا عاملہ ' دونوں کا مقصد ایک ہی ہے ' وہ پورا نہ ہو تو دونوں میں سے ایک کو بھی قائم رہنے اور اختیارات کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ' اور اگر وہ اپنے فائدے کے لئے سیاسی معاشرے کو نقصان پہنچانے میں دریغ نہ کریں اور افراد کے فطری حقوق کو پامال کریں تو سیاسی معاشرے کو پورا حق حاصل ہے کہ جنگ کر کے انہیں جبراً معزول کر دے ۔

لوک نے ایک فرضی نظام کے پیرائے میں انگریزی دستور کی وہ تشریح بیان کی ہے جسے جیمز دوم کو معزول کرنے والے مدبر سیاسی عقیدے کی حقیقت سے مانتے تھے اور اس نے انہیں مسائل کو مدنظر رکھا ہے جو انقلابی دور میں زیر بحث تھے ۔ افراد کے فطری حقوق پر خانہ جنگی کے زمانے میں بھی اصرار کیا جاتا تھا ' اور بادشاہ اور رعایا کا جھگڑا اس بات سے شروع ہوا تھا کہ بعض لوگوں نے ایک خاص محصول ادا کرنے سے انکار کیا ' اس لئے کہ ان کے خیال میں بادشاہ کو رعایا کی ملکیت پر اتنا بھی

اختیار نہیں تھا کہ کوئی نیا محصول عائد کر سکے - ان دونوں معاملوں میں لوگ نے حکومت کے مخالفوں کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی اور رعایا کے حقوق کو محفوظ کرنے کے لئے یہ بھی جتنا دیا کہ وہ مناسب سمجھے تو حاکم کو برطرف کر سکتی ہے اور اس میں کسی فطری یا عقلی قانون کی خلاف ورزی نہ ہوگی - لیکن اس کے سوا لوگ نے اور تمام دستوری مسائل کو نظر انداز کیا ، اس لئے اس کا مجوزہ سیاسی نظام بہت ہی نامکمل رہ گیا ہے - اس کی سب سے نمایاں خامی یہ ہے کہ اس میں آخری فیصلے کا اختیار کسی کو نہیں دیا گیا ہے ، یعنی لوگ کی ریاست میں کوئی قانونی یا حقیقی فرمانروا نہیں - عاملہ اس لئے فرمانروا نہیں کہی جاسکتی کہ اسے قانون وضع کرنے کا اختیار نہیں ، اور اس کی حیثیت ایسے افسر کی سی نہیں ہے جو احکامات جاری کرے ، بلکہ ایک مانتھت کی جو خاص فرائض انجام دینے کے لئے نامزد کیا گیا ہو - وہ سیاسی معاشرے کی نمائندگی اس حد تک تو کر سکتی ہے کہ اگر وہ مجلس قانون ساز کو اپنے فرائض سے فائل پٹائے تو اسے برخاست کر دے ، لیکن یہ گویا معاشرے کے سامنے اپیل کرنے کی آخری اور انتہائی صورت ہے ، اور اگر اس سے مجلس قانون ساز کی اصلاح نہ ہو سکے تو عاملہ کے اختیار میں اور کچھ بھی نہیں رہتا - مجلس قانون ساز کی حیثیت بھی ایسی ہی ہے - اسے معاشرہ منتخب کرتا ہے ، مگر ایک خاص مقصد کے لئے ، اور اس مقصد کے سوا مجلس کے اور فرائض معین نہیں ہیں - عاملہ کی طرح اسے بھی ہم فرمانروا یا آخری فیصلہ کرنے والی قوت نہیں کہہ سکتے ، کیونکہ لوگ کو اس کے بھی راہ راست سے ہٹ جانے کا اندیشہ ہے اور اسی خیال سے اس نے عاملہ کو حق دیا ہے کہ اگر معاشرے کا مفاد اس میں ہو تو مجلس کو برخاست کر دے - رہا معاشرہ ، سو اس کے اختیارات معطل رہتے ہیں اور اختلافات کے موقع پر جنگ کے سوا وہ اپنے حقوق اور اختیارات کا کسی صورت سے اظہار نہیں کر سکتی - اس کی فرمانروائی صرف مبہم ہی نہیں بلکہ مہمل ہے ، کیونکہ لڑائی ، جو لامتناہی خانہ جنگی ہو جائی گی ، حقوق کے اثبات کا کوئی معقول ذریعہ نہیں ہے - عجیب بات ہے کہ وہی مسئلہ جس کا طے کرنا مصلحت کے اعتبار سے اتنا ضروری تھا اور جس کے طے نہ ہونے کی بدولت انڈی خونریزی ہو چکی

تھی لوک کے فلسفے میں بغیر فیصلہ کئے چھوڑ دیا گیا ہے ، اور لوگوں کی ہدایت یا رہبری کی مطلق کوشش نہیں کی گئی ہے ۔

لوک دراصل اپنے فرضیوں کی وجہ سے مجبور تھا کہ فرماں روائی کے مسئلے میں قطعی رائے ظاہر کرنے سے گریز کرے ۔ جب افراد کے حقوق ایسے اتل ہوں جیسے کہ لوک نے فرض کئے ہیں ، جب معاشرتی زندگی کا سب سے اہم مقصد افراد کے حقوق کا تحفظ ہو ، تو فرماں روا اور فرماں روائی کی گنجائش ہی نہیں رہتی ۔ اس کی وجہ سے قانونی اور دستوری دشواریوں کا پیدا ہونا لازمی ہو جاتا ہے ، کیونکہ جب کوئی فیصلہ کرنے والا نہ ہو تو جھگڑے بہت بڑے جاتے ہیں اور ان کا سلسلہ کبھی ختم ہی نہیں ہوتا ۔ لیکن فرماں روا کا نہ ہونا لوک کے نظام کی سب سے بڑی خامی نہیں ہے ۔ اس نے ریاست کے مقاصد کو اس طرح نظر انداز کیا ہے کہ نہ اس کا مجوزہ معاشرہ صحیح معنوں میں معاشرہ ہے ، اور نہ اس کا سیاسی نظام ریاست کہلانے کا مستحق ہے ۔ اجتماعی زندگی کا صرف یہی ایک مقصد قرار دینا کہ افراد کی جان اور مال محفوظ رہے اور فرد کو ہر طرح سے آزاد اور بے نیاز کر دینا بشرطیکہ وہ دوسرے افراد کی آزادی میں متخل نہ ہو اجتماعی زندگی کی جڑ کاٹنا ہے ۔ لوک پر ہم یہ الزام نہیں لگا سکتے جو ہوہیز پر لگایا جاسکتا ہے کہ وہ انسانی حوصلوں اور انسانی زندگی کے اعلیٰ امکانات سے بے خبر تھا ، اور اس نے اپنے سیاسی نظام میں ترقی اور ارتقا کو مطلق مدنظر نہیں رکھا ۔ اس نے بار بار اور اصرار سے کہا ہے کہ حکومت کا فرض معاشرے کی بہبودی کا خیال رکھنا اور اس کی ترقی اور نشو و نما کے لئے مناسب تدبیریں کرنا ہے ۔ مگر جو نظام اس نے تجویز کیا ہے اور جن اصولوں پر اس نے اپنے نظام کو قائم کیا ہے وہ اس کے دعوے کی تردید کرتے ہیں ۔ اس نے افراد پر کسی قسم کی ذمہ داری نہیں ڈالی ہے ، سوا اس کے کہ وہ دوسروں کا لحاظ کریں اور قانون کی خلاف ورزی نہ کریں ۔ حکومت اور ریاست سے افراد کا کوئی روحانی یا اخلاقی تعلق نہیں ، ریاست ان کی خدمت کرنے پر مجبور ہے ، مگر ان سے کسی خدمت یا ایثار کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں رکھتی ۔ لوک کے فلسفے پر غور کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ افراد کو ریاست اور سیاسی نظام سے کوئی روحانی فیض نہیں پہنچتا ، ریاست اور معاشرے کے تصور کا انفرادی ذہن پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، افراد کو معاشرے سے " معاشرے کو افراد

سے مطلق لگاؤ نہیں ہوتا - اجتماعی معاہدہ ایسے افراد کا معاہدہ نہیں ہے جو ایک ساتھ رہنا، ایک دوسرے کی مدد کرنا، ایک دوسرے کے حوصلوں اور کوششوں میں شریک ہونا فطرتاً پسند کرتے ہیں اور پسند کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، کیونکہ وہ تلہا زندگی بسر نہیں کر سکتے - لوگ کے قصور میں افراد کی حیثیت خود مختار ریاستوں کی سی ہے، جو ایک دوسرے سے بے نیاز ہوتی ہیں مگر باہمی تعلقات کو ترتیب دینے اور انہیں قاعدے اور قانون کی تحت میں لانے کی فرض ہے۔ آپس میں ایک طرح کا سمجھوتا کر لیتی ہیں اور ایک نظام قائم کرتی ہیں جس سے بہت سی آسانیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان کی خود مختاری اور بے نیازی میں فرق نہیں آتا - لوگ کا ہرگز یہ منشاء نہیں ہے کہ روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے کو بالائے طاق رکھ کر وہ افراد کو بالکل ایک دوسرے سے بے تعلقی اور بے نیاز قرار دے، مگر اس کی سیاسی بحث سے نتیجہ یہی نکلتا ہے اور اگر ہم اس نتیجے کو صحیح تسلیم نہ کریں تو اس کی ساری ملوثی درہم برہم ہو جاتی ہے -

لوگ کی پرورش ایسی فضا میں ہوئی تھی جہاں مذہب اور سیاسیات دونوں میں انفرادیت کو بہت بڑا مرتبہ دیا جاتا تھا - لیکن اس کی اہمیت چٹانے میں لوگ نے اتنا مبالغہ کیا ہے کہ اس کا دھڑ بہت کمزور ہو گیا - تاریخ اور موجودہ حقیقت، انسان کی سرشت اور اس کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی ضروریات، سب کے اعتبار سے وہ انفرادی بے نیازی جو لوگ نے تصور کی ہے قطعاً ناممکن ہے، اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ افراد بے نیاز نہیں ہیں اور معاشرے میں رہنے سے ان کے بہت سے کام نکلتے ہیں تو پھر معاشرے اور ریاست دونوں کو حق ہو جاتا ہے کہ اس کے معارضے میں افراد سے ضرورت کے وقت خدمت اور ایثار کا مطالبہ کریں - باہمی امداد کے اصول پر فرد اور معاشرے کے درمیان جو تعلقات ہوتے ہیں وہ لوگ کے قانون فطرت اور فطری حقوق کی تحت میں نہیں آسکتے اور لوگ نے ان دونوں کی نسبت جو نظریہ قائم کیا ہے وہ اتنا ہی مبالغہ آمیز اور غلط ہے جتنا کہ شویز کا تصور - نفس انسانی اور زندگی کی حقیقتوں سے دونوں یکساں ناواقف تھے اور اصلیت سے دونوں یکساں دور -

یہ اعتراض در اصل لوگ کے فلسفے کی جڑوں کو ہلا دیتے ہیں، لیکن اگر ہم ان سے قطع نظر کر کے اس کے فرضیوں کو تسلیم کر لیں تب بھی

اس کا نظام اپنے اندرونی تضاد کی وجہ سے کمزور رہتا ہے - اگر قطری زندگی کا وہ خاکہ جو لوگ نے پیش کیا ہے صحیح مان لیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے آسودگی سے زندگی بسر کر سکتے ہیں، اس لئے کہ ان کی سرشت میں فطرت نے اس کی صلاحیت رکھی ہے اور قدرت ان قوانین کو جن پر ایسی زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے پیدا کر کے ساتھ ہی انسان کے ذہن میں ودیعت کر دیتی ہے " تو پھر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اجتماعی معاہدے اور سیاسی معاشرے کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے - لوگ نے اس کا سبب یہ بتایا ہے کہ راست روی کی عام خواہش کے باوجود آپس کے تعلقات میں ایسی پیچیدگیاں ہوجاتی ہیں کہ عدالتی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے اور انسان خواہ دوسروں کے معاملات طے کرنے میں کتنا ہی مرقع شناس اور راست باز ہو، ذاتی معاملات میں اسے اپنی غیرجانبداری پر اختیار نہیں رہتا اور وہ چاہتا ہے کہ اپنے معاملات میں کسی غیر شخص سے فیصلہ کرائے - اس وجہ سے عدالتی انتظامات کی ضرورت ہوتی ہے - اس کے علاوہ ہر معاشرے میں، خواہ وہ مفیدوں سے کتنا ہی پاک ہو، چند ایسے لوگ پیدا ہوجاتے ہیں جو عام معیار کی پابندی نہیں کرتے - ایسے لوگ زندگی کے فطری دور میں بھی تھے، اور بجائے اس کے کہ ہر شخص اپنی قوت بازو سے اپنے حقوق کا تحفظ کرے اور دوسرے لوگوں کی بھی مدد کرے، یہ زیادہ مناسب سمجھا گیا کہ سب مل کر ایک نظام قائم کریں جس سے سب کو یکساں فائدہ پہنچے - لیکن یہ تسلیم کر کے کہ فطری معاشرے کو بھی درگ لگ جاتے ہیں، لوگ نے اپنی دایمل خود رد کردی ہے - ہوئے نے یہ کہا تھا کہ انسان ریاست تعمیر کرنے پر بالکل مجبور ہوتے ہیں، لوگ فطری زندگی کی ایک نہایت ہی دلکش تصویر کھینچنے کے باوجود بس اتنا ثابت کر پایا کہ انسان اجتماعی معاہدے پر اتنے مجبور نہیں ہوتے جتنا ہوئے نے بتایا ہے - پھر ضرورت کسی نہ کسی حد تک انہیں مجبوری ہوتی ہے، اور اگر ایسا ہے تو پھر وہ سیاسی معاشرے میں ان تمام حقوق کو محفوظ نہیں رکھ سکتے جو انہیں معاہدے سے پہلے حاصل تھے، بلکہ انہیں صرف وہی حقوق مل سکیں گے جو اجتماعی زندگی اور سیاسی نظام کی شرائط پوری کرنے کے بعد بچ رہیں - سیاسی زندگی اور ریاست کو کئی طفرے کی شکلیں دی جاسکتی ہیں، اور ہوئے نے فرماں روائی کا جو طرز اور فرماں روا کے جو اختیارات تجویز

کئے ہیں وہ ہرگز ناگزیر نہیں - پھر بھی ' اگر حکومت جمہوری ہو اور سیاسی نظام میں انفرادی آزادی کی زیادہ سے زیادہ گنجائش دکھی جائے ، تب بھی افراد کو اس آزادی اور خود مختاری کا جس کا لوک نے مطالبہ کیا ہے دسواں کپا بیسواں حصہ بھی نہ ملے گا - جب تک کہ جان ، آزادی اور مال کا حق مشروط اور محدود نہ کیا جائے ، کسی قسم کے سیاسی نظام کا تعمیر ہونا قطعاً ناممکن ہے ، کیونکہ پھر اس نظام میں نہ انکی طاقت ہوگی کہ خارجی اور داخلی دشمنوں کا مقابلہ کرسکے ، نہ اندا اندرونی ربط کہ اپنے فرائض انجام دے سکے - لوک نے اجتماعی معاہدے کا ایک ضابطہ یہ رکھا ہے کہ معاہدے میں شریک ہونے والے ائندہ ہمیشہ اکثریت کی رائے پر چلیں گے ، چاہے وہ ان کی ذاتی رائے کے بالکل خلاف ہو - مگر یہ ضابطہ حکومت اور معاشرے کے رہبروں کو اس کا اختیار نہیں دیتا کہ وہ عام مفاد کے لئے بھی کسی ایسے قاعدے کو عمل میں لائیں جس سے افراد کی آزادی میں فرق آتا ہو ، یا ان کا مالی نقصان ہوتا ہو - سیاسی وفاداری کا وہ جذبہ ، مقاصد عامہ پر جان و مال قربان کرنے کا شوق جو در اصل سیاسی زندگی کی جان ہے اکثریت کی رائے پر عمل کرنے کے وعدے سے ہرگز پیدا نہیں ہوسکتا ، اور یہ وہ چیز ہے جس کے بغیر کوئی سیاسی نظام کامیاب نہیں ہوسکتا -

فطری زندگی کے نظریے کے بعد جو چھڑ لوک کے یہاں قابل اعتراض ہے وہ اجتماعی معاہدے کا نظریہ ہے - لوک نے یہ صاف صاف نہیں کہا ہے کہ وہ فطری زندگی اور اجتماعی معاہدے کو تاریخ کے دو سے صحیح اور مستند سمجھتا ہے ، اگرچہ اس کے دعوے اگر کسی حد تک تسلیم کئے جاسکتے ہیں تو اسی صورت میں کہ ان کے ثبوت میں تاریخ کی سند پیش کی جائے - اجتماعی معاہدے کی دوچار مثالیں اس نے دی ہیں ، لیکن بحث کرتے ہوئے اس کے مدنظر یورپی قومیں اور خصوصاً انگریز تھے ، اور یہ مثالیں اس نے وحشی نسلوں کی تاریخ سے ڈھونڈ کر نکالی ہیں ، جس کا یورپی قوموں سے مطلق کوئی واسطہ نہیں - اگر ہم ان مثالوں کو سند مان بھی لیں ، تو بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرسکتے کہ اس وقت لوگوں کی ذہنی نشو و نما اس درجے تک پہنچ چکی تھی اور انہیں اخلاقی اور سیاسی اصولوں سے انکی واقفیت تھی جتنی لوک نے فرض کی ہے اور جس کے بغیر نہ اس طرح کی زندگی بسر ہو سکتی ہے جسے وہ فطری کہتا ہے ، نہ وہ اجتماعی معاہدہ

ہو سکتا ہے جس سے سیاسی معاشرہ وجود میں آتا ہے ، اور نہ حاکموں کے ساتھ وہ شرائط کی جاسکتی ہوں جن کی بنا پر لوگ نے حکومت کو ایک وقف قرار دیا ہے ۔ لوگ کا امریکہ اور افریقہ کی وحشی نسلوں کی تاریخ سے مثالیں دینا گویا اپنے دعوے کو کمزور کرنا ہے ۔ تاریخ کے ورق جس قدر پھچھے اتنے جائیں ، جان مال اور آزادی کا حق کم نظر آتا ہے ۔ انسان شروع میں بہت زیادہ پابند تھا ، اس کی انفرادی حیثیت کا نہ خود اسے احساس تھا نہ دوسروں کو ، قبیلے یا بستی کی حمایت میں اپنی جان چوکھم میں ڈالنا اس کا مسلمہ قرض تھا ، اور اس کی حفاظت کا کوئی سامان تھا تو بس یہ کہ بستی یا قبیلے والے اس کے خون کا بدلہ لینا ناگزیر سمجھتے تھے ۔ ملکیت کا بھی پہلے انسان کی ذات سے کوئی تعلق نہیں تھا ۔ ہر چیز ، خصوصاً زمین کی ملکیت اشتراکی ہوا کرتی تھی ۔ دہی آزادی ، سو اس کا شروع میں کوئی مفہوم نہیں ہوتا ، اور عمل اور عقیدے دونوں میں عام رائے افراد کو زنجیروں میں جکڑے رکھتی ہے ۔ لوگ کے وقت تک قدیم زمانے کی تاریخ ایک تاریک فضا تھی جسے ہر شخص اپنی مرضی کے مطابق خیالی پیکروں سے آباد کر سکتا تھا اور ہم کو لوگ پر یہ اعتراض نہیں کرنا چاہئے کہ وہ تاریخ سے ناواقف تھا ۔ لیکن بہت بہتر ہوتا اگر وہ یہ سمجھ لیتا کہ اس کے نظریے مجرد ہیں ، اور ان کا تعلق تاریخ سے نہیں بلکہ عقل اور ذہن سے ہے ۔ افسوس ہے لوگ نے یہ محسوس نہیں کیا اور ایک عقیدے کو جو حقیقت پر مبنی تھا تاریخ سے ثابت کرنے کی کوشش میں محض ایک علمی دعوے کی بنا دیا جس کی نہ سیاسی فلسفے میں کوئی خاص وقعت ہو سکتی ہے نہ تاریخ میں ، اور نہ دنیا کے عمل میں ۔

دراصل لوگ نے جو اہم سیاسی خدمت انجام دی وہ یہ تھی کہ اس نے اپنے زمانے کے روشن ضمیر اور حریت پسند لوگوں کے رجحانات اور عقائد کو ایک نظام فلسفہ کی شکل دیدی جس سے ان کی ایک خاص علمی حیثیت ہو گئی ۔ ان عقائد پر جو نکتہ چیلیاں کی جاسکتی تھیں ان کی طرف لوگ نے زیادہ توجہ نہیں کی ، اس کے بجائے اس نے مخالف فرقے کے خیالات پر حملہ کیا ، اور انہیں صریحاً غلط ثابت کیا ۔ ہم اس کے فلسفے کو دوسری نگاہوں سے دیکھتے ہیں ۔ ہماری آنکھوں میں اس کی منطقی کمزوریاں زیادہ نمایاں ہیں ، کیونکہ ہم اس کا عقیدت کے ساتھ مطالعہ نہیں کرتے بلکہ اس پر خالص

علمی نقطہ نظر سے غور کرتے ہیں - لیکن لوک کے معاصرین پر اس کے فلسفے کا بہت گہرا اثر ہوا - اس کی تصنیف انگلستان کی وگ پارٹی [۱] کی الہامی کتاب ہو گئی ، اور ان لوگوں میں بھی اس کا بہت چرچا ہوا جو اپنی مذہبی آزادی محفوظ رکھنے کے لئے وطن چھوڑ کر امریکہ میں آباد ہو گئے تھے - انگریزوں کی طبیعت کے لئے لوک کا فلسفہ بہت موزوں تھا - اس میں منطقی اور فلسفیانہ باریکیاں نہیں ہیں صرف چند تھوس اصول ہیں جنہیں صحیح ثابت کرنے کی بس اسی قدر کوشش کی گئی ہے کہ وہ ایک سمجھدار آدمی کے ذہن نشین ہو سکیں - مگر لوک کا اثر انگریزوں ہی تک محدود نہیں رہا - فرانس میں مون تیس کیو [۲] کو اس کا یہ خیال کہ مقلد اور عاملہ کے اختیارات جدا ہونا چاہئیں بہت پسند آیا ، اور اس نے اس نظریے کا بہت پرچار کیا - روسو [۳] کے فلسفے میں بھی لوک کا اثر دکھائی دیتا ہے ، اگرچہ دونوں میں بعض مسائل میں بہت شدید اختلاف ہے - ان دونوں فلسفیوں اور ان فرانسیسیوں کے ذریعے سے جو امریکی جنگ آزادی میں امریکہ کی طرف سے شریک ہوئے ، لوک کے نظریوں نے وہ عظیم الشان انقلاب پیدا کرنے میں مدد دی جو فرانس میں شروع ہوا اور رفتہ رفتہ تمام یورپ میں پھیل گیا ، اور جس کی وجہ سے یورپ کی ذہنی زندگی میں نئی جان آگئی -

Whig Party—[۱]

Montesquieu—[۲]

Rousseau—[۳]

پانچواں باب

سپی نوزا، پوٹن تورت، وی کو، موں تس کیو

اس وقت تک ہم قومی ریاست کے جس فلسفے پر بحث کرتے رہے ہیں وہ زمانے کے حالات اور خاص افراض کا بہت زیادہ پابند تھا۔ مذہبی خانہ چاہگوں کے ختم ہونے پر، جب یہ احساس پیدا ہونے لگا کہ نارواداری حد سے زیادہ گذر کر قومی زندگی کے لئے مستدوش ہو جاتی ہے، اور دوسری طرف ہالستان اور انگلستان کے انقلابوں نے یہ ظاہر کر دیا کہ طاقت آزمائی میں رعایا حاکموں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور کامیاب بھی ہو سکتی ہے، تو سیاسی فلسفے کا بھی رنگ بدلنے لگا، اور سیاسی مظاہر کا مطالعہ کرنے اور سیاسی زندگی کے بنیادی اصول دریافت کرنے کی ضرورت لوگوں کو محسوس ہونے لگی۔ اس طرح سیاسیات کی علمی حیثیت بڑھ گئی، یعنی ان اصولوں کی قدر ہونے لگی جو قانون یا تاریخ پر منحصر نہیں بلکہ انسان کی فطرت میں مضمر اور نوع انسانی کی نشو و نما کے لئے ناگزیر ہیں۔

سپی نوزا [۱] کے متعلق یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے فلسفے کی محرک کرنی خاص غرض نہیں تھی، کیونکہ وہ عیسائیوں اور یہودیوں دونوں کی نارواداری کا نشانہ رہ چکا تھا، اور اس کے پیچھے نظر یہ مقصد تھا کہ نارواداری کے نقصانات واضح کر دے، مگر یہ غرض ذاتی نہیں بلکہ اصولی اور اخلاقی تھی۔ وہ پہلا فلسفی ہے جو عقل اور تجربے کے سوا کسی کے حکم کو سنا نہیں مانتا اور جس نے کسی خاص فرقے کی نمائندگی نہیں کی، کسی خاص ملک کے حالات کو مدنظر نہیں رکھا، بلکہ ایسے سیاسی اصول دریافت کرنے کی کوشش کی جو عموماً رکتے ہوں، یعنی جن کا تعلق کسی خاص ملک سے نہ ہو بلکہ عام سیاسی زندگی سے۔ اس سے پہلے بودیوں اور ہوبز نے بھی سیاسی فلسفے کو سنا کی پابندی سے آزاد کرنا چاہا تھا، لیکن بودیوں ایک قانون دان تھا، اور اس کی نظر زیادہ تر سیاسیات کے قانونی پہلو پر تھی، ہوبز نے منطق سے اتنے کام نکالنے چاہے کہ اس کی ریاست کی تصویر مصنوعی

نظر آنے لگی اور اس کا فلسفہ الفاظ کا طلسم بن کر رہ گیا۔ سچی نوزا نے کوئی نیا طرز نہیں اختیار کیا، معاہدہ اجتماعی کا نظریہ اس کے نظام میں بھی ملتا ہے، لیکن وہ اس بے ہادی تصور سے کام لیتے ہیں مبالغہ نہیں کرتا اور اس کی بھی کوشش کرتا ہے کہ اپنے سیاسی فلسفے کو اپنے مافرق الطبیعی اور نفسیاتی فلسفے سے ہم آہنگ کر دے۔ یہ دونوں خصوصیتیں سیاسی شہر و نگر میں ایک نئے انقلاب کی علامتیں ہیں۔

یورپ کی ذہنی تاریخ میں سچی نوزا کا خاص کارنامہ الوہیت کا وہ تصور ہے جس میں کائنات کے مظاہر خدا کی ذات کے تعینات قرار دیئے گئے۔ اس نظریہ کے اعتبار سے انسانی فطرت کائنات کا ایک جزو ہے، اور کائنات کے قانون انسان اور انسانی عقل کے بہترین رہبر ہیں۔ انسان اپنی زندگی اور جد و جہد کو صحیح راہ پر اس وقت لاسکتا ہے جب وہ اپنی فطرت سے پورے طور پر واقف ہو جائے اور معاشرتی نظام تعمیر کرتے ہوئے اپنی فطرت کا خیال رکھے۔ سچی نوزا نے اپنے عقیدے کے مطابق انسانی فطرت پر بہت غور کیا، اور اس کی تصانیف سے موجودہ علم نفسیات کی ابتدا مانی جاتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اسے آپ کو مروجہ طرز خیال سے بالکل آزاد نہ کر سکا۔ وہ سیاسی زندگی اور ریاست کو انسان کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان فطرتاً کسی نہ کسی قسم کا سیاسی نظام قائم کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس نظریے سے اس کو اصل میں یہ نتیجہ نکالنا چاہئے تھا کہ ریاست ایک ایسا مظاہر ہے جس کی نشو و نما انسان کے ساتھ اور انسان کی طرح ہوتی ہے۔ لیکن سچی نوزا نے اس کے بجائے سماجی زندگی کا سرچشمہ ایک اجتماعی معاہدے کو قرار دیا ہے اور ریاست اور طرز حکومت کی تاریخ اور ارتقا سے قطع نظر کر کے ان پر خالص اصولی بحث کی ہے۔ مجرد اصولوں اور نفسیاتی اور تاریخی حقیقتوں کی یہ آمیزش اس کے فلسفے کی قدر کم کر دیتی ہے۔ مگر پھر بھی اس میں بہت کچھ ہے جس سے ہم سبق حاصل کر سکتے ہیں۔

✓ انسانی نفس کے مطالعہ نے سچی نوزا کو یقین دلایا کہ ہر انسان اپنی بھلائی چاہتا ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے کسی نقصان کے خوف سے یا فائدے کی امید میں کرتا ہے۔ مگر انسان کے جذبات اکثر اس کی عقل سلیم پر غالب آجاتے ہیں اور اسے اپنے اوپر اتنا اختیار نہیں دیتا کہ عقل کی ہدایت پر عمل کر سکے۔ فطری زندگی میں اخلاقی اصول اور انصاف کے کسی معیار کا

قسمت کو چاہنا ناممکن ہے۔ اس حالت میں انسان کا حق اس کی طاقت کی نسبت سے ہوتا ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی فطرت کی تحریک سے کرتا ہے اور خواہ وہ عقل سے کام لے یا جذبات سے، اس کا عمل اصولاً غلط نہیں سمجھا جاسکتا ہے، چاہے وہ اس کی ذات کے لئے مضر ہی کیوں نہ ہو۔ قانون فطرت انہیں باتوں کو منع کرتا ہے جنہیں کرنے کی کسی کو خواہش نہیں ہوتی یا جو بالکل امکان سے باہر ہوتی ہیں، اور انسان کسی طرز عمل کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔ سپی نوزا نے انسانی نفس کی جو تشریح کی ہے اور فطری یعنی بے قوت زندگی کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پاس پرور تھا اور کوئی تعجب نہیں اگر وہ سمجھتا ہے کہ انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے آسودگی کی زندگی بسر نہیں کر سکتے۔ فطری زندگی کو وہ ہوبز کی طرح مستقل جنگ کی حالت فرض نہیں کرتا، لیکن اس کے نزدیک وہ ایک دائمی خوف کی حالت ضرور ہے جس میں بدگمانیاں اور اندیشے تقریباً وہی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں جو مسلسل جنگ میں ہوتی ہے۔ اس مصیبت سے نجات حاصل کرنا ریاست کے وجود میں آنے کی سب سے اہم وجہ ہوتی ہے۔ انسان اپنی حفاظت کے لئے اپنی انفرادی قوت ریاست کے حوالے کر دیتا ہے، تاکہ سب ایک دوسرے کی ضرر رسانی سے بچے رہیں اور سب کے ساتھ ایک مقررہ معیار کے مطابق انصاف کیا جاسکے۔ یہاں تک تو ہوبز اور سپی نوزا ایک حد تک متفق ہوں۔ اس کے بعد ہوبز اپنے خاص مقصد کو مدنظر رکھ کر قانون فطرت کے ضابطوں کی تفصیل بیان کرتا ہے، جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہاں سپی نوزا اس کی تقلید نہیں کرتا۔ ریاست تو اس کے نزدیک بھی ایک معاہدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہے، مگر اس معاہدے سے نہ تو انسانی سہرت بدل جاتی ہے اور نہ اس حقیقت میں فرق آتا ہے کہ ہر انسان کی ذہنی اور جسمانی طاقت اس کے حقوق اور اختیارات کا پیمانہ ہوتی ہے۔ انسان معاہدے کے ذریعے سے ایک نظام تعمیر کرتے ہیں جو ان کی انفرادی زندگی پر حاوی ہوتا ہے اور ان کی آزادی کو ایک لحاظ سے محدود کر دیتا ہے، وہ معاہدے کے ذریعے سے اپنے آپ کو بے بس نہیں کر دیتے، اور چونکہ انہیں ہر صورت میں اپنی بھلائی مقصود ہوتی ہے، وہ کوئی ایسا معاہدہ کر ہی نہیں سکتے جو ان کی فطرت کے خلاف اور ان کے حق میں صریحاً مضر ہو۔ انہیں ہمیشہ اس کا حق رہتا ہے کہ ایسے ملرز

حکومت کو جو انہیں منظور نہ ہو اپنی انفرادی قوتیں متحد کر کے بدل دیں اور اس کی جگہ کوئی بہتر نظام قائم کریں۔ انہیں ریاست کی مانتھی میں یہ نقصان ہوتا ہے کہ وہ بالکل اپنی مرضی پر نہیں چل سکتے۔ لیکن ان کا اصل مقصد اور ریاست کے وجود میں آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اختیارات جو فطری حالت میں فرض تھے اصل بن جاتے ہیں۔ فطری حالت میں کوئی روک ٹوک کرنے والا نہیں ہوتا، کوئی قوت ایسی نہیں ہوتی جس کا مقابلہ کرنا افراد کی طاقت سے باہر ہو۔ مگر انسان کے دل میں ایک خوف سا رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کی ساری آزادی اور اختیار محض ایک دھوکا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے ملظم سیاسی زندگی میں ایک یقینی فائدہ ہے جو انسانوں کو اس کی طرف مائل کرتا ہے۔ اس فائدے پر ہوبز نے بھی بہت اصرار کیا تھا، گو اس کا مقصد اپنے مطلق جال کو مضبوط کرنا تھا۔ سچی نوزا کا دارومدار صرف ملحق پر نہیں ہے، اس کی بحث کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ ریاست کے ظہور میں آنے کے اسباب ہوبز کے طرز پر بیان کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ ”انسان کی طبیعت میں سیاسی زندگی کی آرزو ہوتی ہے“ اور یہ ناممکن ہے کہ سیاسی زندگی کی تعمیر کے بعد انسان اس سے اپنا رشتہ توڑ دے۔ یعنی ریاست محض فطری زندگی سے چھٹکارا پانے کی ایک ترکیب اور ایک مصنوعی ادارہ نہیں ہے، اس کی بنیاد انسانی فطرت کی گہرائیوں میں ہے [۱]۔

سیاسی نظام کی نوعیت پر سچی نوزا نے جو بحث کی ہے اس کا مرکزی تصور یہ ہے کہ ہمیں ایسے اصول دریافت کرنا چاہئیں جو انسانی سرشت سے مناسبت رکھتے ہوں اور جن پر عمل کرنے میں اسے اپنی فطرت کے خلاف کچھ نہ کرنا پڑے، کیونکہ ہم ایسے انسان نہیں پیدا کرسکتے جو معینہ اصولوں پر فطرتاً عمل کریں۔ سچی نوزا کا نقطہ نظر کسی قدر انفرادی ہے۔ وہ اس ریاست کو سب سے زیادہ کامیاب اور پائدار قرار دیتا ہے جس میں شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کا بہترین انتظام ہو، اور جہاں قانون کی عملداری میں کسی صورت سے فرق نہ آنے پائے۔ لیکن محض اتنی بات کافی نہیں ہے۔ ریاست اس کی ذمہ دار ہے کہ انسان کے تمام اعلیٰ مقاصد حاصل کرنے میں مدد دے۔ ”ریاست کا مقصد دراصل آزادی ہے“، کیونکہ آزادی

کے بغیر انسان کی پوری نشو و نما نہیں ہوسکتی۔ ریاست کو چاہئے کہ شہریوں کو تقریر اور تحریر کی پوری آزادی دے، اور جب تک شہری آزادی کے فائدے استعمال سے ریاست کو نقصان نہ پہنچائیں، ریاست کو ان کی ذاتی زندگی میں دخل نہ دینا چاہئے۔ اس طرح صرف افراد ہی کے حقوق محفوظ نہیں رہتے، بلکہ سچی نوزا کے نزدیک خود ریاست کا فائدہ بھی اسی میں ہے، اس لئے کہ جتنی زیادہ وہ افراد کو آزادی دے گی اتنی ہی تصادم کی گنجائش کم ہوگی، اور ریاست کے اقتدار کو افراد یا جماعتوں کی مخالفت سے صدمے نہ پہنچیں گے۔ اس طرح عدلیہ اور مصلحت دونوں کے رو سے افراد کی انتہائی آزادی ریاست کے استحکام کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔ سچی نوزا فطری حقوق (یعنی فطری قوت) کا معتقد تو ہے، لیکن لوگ کی طرح وہ مبالغہ نہیں کرتا۔ ریاست قائم ہونے سے پہلے ان حقوق کی جو حیثیت ہوتی ہے وہ کچھ ایسی قابل رشک نہیں، سیاسی زندگی میں ان کی کوئی خاص حرمت نہیں ہوتی۔ مگر وہ موجود ہر وقت رہتے ہیں، کوئی نظام، کوئی دستور انہیں منسوخ نہیں کرسکتا، کیونکہ انسان ہر حالت میں انسان رہتا ہے، اور جہاں تک ممکن ہے اپنی خواہشیں پوری کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب ریاست کا دباؤ پوتا ہے اور سیاسی معاشرہ زندگی اور طرز عمل کا ایک خاص معیار قائم کر دیتا ہے جس کی پابندی پر افراد ساحرل کے اثر سے متجرب ہو جاتے ہیں تو ان کی خواہشوں کی نوعیت بہت بدل جاتی ہے۔ اب وہ بالکل اپنی مرضی پر نہیں چلتے، بلکہ خود بخود جذبات کے علاوہ اپنی عقل کو بھی کام میں لاتے ہیں۔ اس طرح وہ صحیح اخلاقی ڈھرے پر لگ جاتے ہیں، عقل کی دھبہ سے اس کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ انسان منزل مقصود تک پہنچ جائے اور جذبات کی کشمکش سے رہا ہو کر وہ روحانی سکون حاصل کر لے جو سچی نوزا کے نزدیک کمال کا انتہائی درجہ ہے۔ دوسری طرف آزادی کی خواہش کا جماعت پر بھی اثر ہوتا ہے۔ سیاسی جماعت بننے کے بعد افراد اپنی انفرادی حیثیت کم نہیں کردیتے، بلکہ اگر فرد پر جماعت کا دباؤ پوتا ہے تو جماعت بھی یہ محسوس کرتی ہے کہ افراد کے حقوق محفوظ رہنا چاہئیں، ورنہ سب کا نقصان ہوگا۔ اس طرح فرد اور جماعت کے تعلقات میں ایک توازن پیدا ہو جاتا ہے جو دونوں کے لئے ضروری بھی ہے اور مفید بھی۔ جماعت افراد کو

اختیارات دے کر اپنے آپ کو انتشار سے بچاتی ہے ، افراد جماعت کو اختیارات دے کر اپنے فطری حقوق صحیحہ معدوں میں حاصل کر لیتے ہیں ۔

سچی نوزا کا نقطہ نظر دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس نے فرمانروائی کے متعلق کوئی نظریہ نہیں پیش کیا ۔ ہویز کی طرح وہ ریاست کو انفرادی قوتوں کا مجموعہ سمجھتا ہے ، لیکن اس نے اس مجموعے کو ہویز کی تقلید میں ایک شخص کی ملکیت نہیں بنا دیا ۔ افراد کے اختیارات ان کی قوت کے مطابق ہوتے ہیں ، ریاست کے اختیارات کا دار و مدار بھی اس کی قوت پر رہتا ہے ۔ یعنی اگر سیاسی نظام ایسا ہو جس کی حیثیت پر جماعت کی اکثریت متفق ہو ، تو ریاست مضبوط اور مستحکم رہے گی ، اس کے مخالف اور دشمن بالکل اس کے قابو میں رہیں گے اور اس کے قوانین کی پابندی کریں گے ۔ لیکن اگر شہریوں کی اکثریت ریاست کے خلاف ہو جائے تو اسے فرمانبرداری پر مجبور کرنا مستطاعت کا سوال ہے ، حق اور اختیار ، قانونی یا مصلحتی چھوڑ نہیں ۔ حق اسی کا ہے ، جس کی طاقت زیادہ ہو ، اس لئے ریاستوں کا فرض ہے کہ اپنے رویے میں مصلحت اور عقل سے کلم لیں ۔ ریاست قائم اس اُمید میں کی جاتی ہے کہ فطری زندگی کی دشواریوں سے نجات ملے ، لیکن کوئی سیاسی نظام فطری زندگی سے بھی بدتر نہلا تو وہ بہت جلد درہم برہم کر دیا جائے گا ۔ ریاست کی بنیاد ایک حد تک خوف پر ہوتی ہے ، لیکن بعض خوف پر نہیں ہو سکتی ، ریاست کے اختیارات کا پیمانہ اس کی قوت ہے اور قوت ریاست میں اتنی ہی ہوگی جتنی شہریوں کے اتحاد اور انفرادی رائے اور اغراض کی اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگی اس میں پیدا کرے ۔ فرمانروائی کو شہریوں کی اغراض اور خواہشات سے جدا کرنا ، اور اسے ریاست یا حاکم کا ایک وصف تصور کرنا مسئلہ کو حقیقت سے دور کر دیتا ہے ، اور سچی نوزا کے فلسفے کی سب سے نمایاں خوبی یہ ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہے ۔ وہ ہویز کی طرح اس مغالطے میں نہیں پڑتا ، اور دوسروں کو بھی نہیں ڈالنا چاہتا ، کہ کسی ایک سیاسی نظام کے برہان ہونے سے انسان فوراً ” فطری “ حالت پر واپس پہنچ جاتے ہیں ، اور مسلسل جنگ کا دور شروع ہو جاتا ہے ۔ کسی ریاست کے خلاف جب شہریوں کا کوئی چھوٹا یا بڑا حصہ بغاوت کرتا ہے تو ریاست کا مقابلہ کرنے کے لئے اسے اپنے آپ کو منظم کرنا پڑتا ہے اور اس

نظام میں اس کے خیالات اور خواہشوں کا زیادہ صحیح عکس نظر آتا ہے ۔ ریاست میں کوئی مخالف جماعت کامیاب ہوئی تو ایک نظام کی جنگ دوسرا نظام لے لیتا ہے ، کل معاشرہ منتشر نہیں ہو جاتا ۔ انقلاب سپٹی نوزا کے نزدیک محض دستور کا تغیر ہوتا ہے ، ریاست مٹانے سے بھی نہیں مت سکتی ۔

سپٹی نوزا کی سہاسیات پر دو تصانیف [۱] ہیں ، جن میں سے پہلی ۱۶۶۵ میں لکھی گئی اور ۱۶۷۰ میں شائع ہوئی ، دوسری نامکمل رہی ۔ ان دونوں میں فلسفیانہ اصول کے لحاظ سے تو نہیں مگر عملی رجحانات کے اعتبار سے کچھ اختلاف ہے ۔ پہلی کتاب میں سپٹی نوزا کا نقطہ نظر زیادہ تر تاریخی ہے ، اور کہیں کہیں یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ ریاست کو ایک جسم نامی سمجھتا ہے جس کی نشو و نما کے الگ قاعدے ہیں اور جس پر بحث کرتے وقت ان قاعدوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔ خارجی پالیسی میں وہ ریاست کو ان اخلاقی پابندیوں سے آزاد کر دیتا ہے ، جو افراد کے لئے لازمی ہیں ، اور اپنی ہستی کو قائم رکھنا اس کا سب سے اہم فرض قرار دیتا ہے ۔ داخلی پالیسی میں بھی وہ جو کچھ انفرادی آزادی کی حمایت میں کہتا ہے اس کا اصل مقصد ریاست کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے ۔ دوسری تصنیف میں ریاست کے اختیارات تو دہی دھتے ہیں لیکن یہ بحث چھیڑ کر کہ ریاست کے لئے کون سا دستور سب سے زیادہ موزوں ہے سپٹی نوزا ہمارے دل میں شبہ پیدا کر دیتا ہے کہ نہ جانے وہ ریاست کو ایک جسم نامی تصور کرتا تھا یا نہیں ۔ مختلف دستوروں کے متعلق اس نے جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ دلچسپ اور اکثر نتیجہ خیز بھی ہیں ۔ چنانچہ وہ بادشاہی کے وجود ہی سے انکار کرتا ہے ، کہونکہ کسی ایک شخص کی ذات ایسی جامع نہیں ہو سکتی کہ ہم اسے پوری قوم کی خواہشات اور اغراض کا حامل قرار دے سکیں ، اور وہ دستور جسے لوگ بادشاہی سمجھتے ہیں اصل میں اشرافیہ ہے ۔ جمہوریت کو وہ ایک لحاظ سے بہترین طرز حکومت سمجھتا ہے کہونکہ جمہوریت میں حکومت کی رائے کے مطابق ہوتی ہے ، اور اکثریت کی قوت ہمیشہ دستور کی حفاظت کرتی رہتی ہے ۔ لیکن جمہوریت پر

[۱] — پہلی کا عنوان Tractatus Theologico-Politicus ہے ، دوسری کا Tractatus

سچی نوزا مفصل بحث نہیں کرسکا تھا کہ اسے موت نے آگھیرا، اور اس کی دوسری تصنیف سے ہم یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ وہ جمہوریت کی اس خوبی کے باوجود اشرافیہ کو اس پر ترجیح دیتا تھا۔ لیکن 'ریاست پر اس نقطہ نظر سے بحث کرنا سیاسی دنیا کی حقیقتوں سے دور ہو جانا ہے، کیونکہ دستور بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور اس کا انحصار بالکل قومی سیرت اور تاریخ پر ہوتا ہے۔

سچی نوزا فلسفی تھا، اور اس کے سیاسی نظریے زیادہ تر اس کے مافوق الطبیعی اور نفسیاتی عقیدوں پر مبنی تھے۔ پوفن ڈورف [۱] پہلا عالم تھا جس نے سیاسیات کو اپنے پیروں پر کھڑا کیا، یعنی اسے قانون، دیہیات اور دوسرے علوم سے جدا کر کے ایک مستقل علم کی حیثیت دی۔ جرمنی میں ارباب کلیسا اور پادری سیاسیات کے مابہر اور مفسر بن گئے تھے، اور اس علم کو ان کے دائرہ اثر سے نکالنا بجائے خود ایک بہت بڑی خدمت تھی۔ اس کے علاوہ پوفن ڈورف نے بودیں، گروتی اس اور ہوبز کے خیالات کو سمجھانے اور ان کا پرچار کرنے میں بہت مدد دی، اور انہیں کے فلسفوں میں سے جو باتیں اسے سب سے زیادہ صحیح معلوم ہوئیں انہیں منتخب کر کے اس نے اپنی سیاسی تعلیم میں شامل کرلیا۔ فطری زندگی، قانون فطرت، معاہدہ اجتماعی کے تصورات، جو اس کے وقت تک محض فرضیہ تھے، اس کی سرپرستی سے علمی نظریے بن گئے اور یورپ کے ہر دارالعلوم میں تسلیم کیے جانے لگے۔ پوفن ڈورف نے جرمنی کے سیاسی اداروں پر علمی نقطہ نظر سے رائے زنی بھی شروع کی، اور ایک قوم کو جو بالکل غفلت کی نیند سو رہی تھی جگا کر اپنے حال پر غور کرنے کی ترغیب دلائی۔ لیکن پوفن ڈورف نے سیاسی خیالات کے ذخیرے میں کوئی اضافہ نہیں کیا، اور اس کی اہمیت اور اثر کو اس کے اپنے زمانے تک محدود سمجھنا چاہئے۔

فطری زندگی اور معاہدہ اجتماعی کے تصور سترہویں صدی کے آخر تک دراصل اپنی عمر کی مدت ختم کر چکے تھے۔ ہیوم [۲] نے انگلستان میں ان کی جڑ کاٹ دی، گو ویسے بھی یہ خیالات ان حالات کی طرح جن میں وہ پیدا

[۱] Samuel Pufendorf—(۱۶۳۲—۱۶۹۴)۔

[۲] David Hume—(۱۷۱۱—۱۷۷۷)۔

سپی نوزا، پرفن کورٹ، ری کو، مونس کیو

ہوئے، لوگوں کی یاد سے رفتہ رفتہ منحو ہو رہے تھے۔ ہیوم سے پہلے ۱۷۲۵ میں اٹالیہ کے فلسفی اور مورخ وی کو [۱] نے انہیں تاریخی نظریوں کی حیثیت سے رد کر دیا تھا، اور اسی کے کچھ عرصہ بعد مونس کیو نے وی کو کے نقطہ نظر کو چند افسافوں کے ساتھ مقبول عام بنا دیا۔ جس وقت تک لوگوں کی فہمیت پر قانون پرستی حاوی رہی اور ایک سیاسی نظام کی پاد زندہ تھی جس کی بنیاد معاہدے پر تھی، معاہدہ اجتماعی کا نظریہ ضروری اور زمانے کے حالات کے لحاظ سے صحیح بھی تھا۔ اس کے ذریعے سے یہ سیاسی اصول بیان کیا جاتا تھا کہ حکومت محکوموں کی رضامندی پر منحصر ہے اور اس کا مقصد حاکموں کا فائدہ نہیں بلکہ محکوموں کی بہبودی ہونا چاہئے۔ ہوبز اور لوک نے اس نظریے کو اس ماحول، ان روایات اور اس نظام سے جس کی وہ پیداوار تھا جدا کر کے ایک خالص فلسفیانہ اور تاریخی حیثیت دیدی، اور اسے ایک اصول بنا دیا جس کی بنیاد رواج کے بجائے مطلق پر تھی۔ لیکن مطلق اور تاریخ کے دو سے یہ نظریہ صحیح ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور آپے ماحول سے جدا ہوتے ہی اس کی کوئی وقعت نہیں رہتی۔ پھر بھی لوگوں کو اس سے عقیدت باقی رہی اور اس دور کے آخری دو بڑے فلاسفوں وی کو اور مونس کیو [۲] کا اصل مقصد یہ تھا کہ ایک نیا نقطہ نظر پیش کر کے عام فہمیت، اور سیاسی اداروں اور عملی سیاست کی اصلاح کریں۔ وی کو کا سیاسیات سے براہ راست تعلق نہیں تھا۔ اس کا موضوع تاریخ تھی اور اس نے ایک نیا فلسفہ تاریخ مرتب کیا جس میں سیاسی نشو و نما کی نسبت بھی بہت سے نظریے شامل تھے۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کی حرکت ایک دائرے میں ہوتی ہے، اور اس کے تین مدارج ہیں جن سے وہ بار بار گذرتی ہے۔ سیاسی ادارے انہیں مدارج کے مطابق شکل پاتے ہیں۔ پہلا درجہ سیاسیات کے نقطہ نظر سے وہ ہوتا ہے جب کسی معاشرے کی حکومت بالکل اس کے معبود کے ہاتھ میں ہوتی ہے، اور چھسا کہ یونان میں تھا، سیاسی طرز عمل کا غیبی ہدایتوں پر انحصار ہوتا ہے۔ اس کے بعد سورماؤں کے راج کا درجہ آتا ہے، جب معاشرے کے سربراہانہ لوگ حاکم ہوتے ہیں۔ حکومت کے اس طریقے میں وی کو اشرافیہ اور بادشاہی دونوں کو شامل

[۱]—G. Vico (۱۶۶۸—۱۷۴۴) -

[۲]—Baron de Montesquieu (۱۶۷۹—۱۷۵۵) -

کرتا ہے۔ یہ حالت اس زمانے کی ہوتی ہے جب خاندانوں کے بزرگ یا قومی افسر یا کوئی ایک شخص جو معاشرتی اوصاف کے لحاظ سے دوسروں پر فضیلت رکھتا ہے سیاسی حاکم مقرر کیا جاتا ہے۔ تیسرا درجہ، جسے وی کو ”انسانی“ کہتا ہے، اس کی اپنی اصطلاح میں ”آزاد ریاست“ کا دور ہے، جب سیاسی زندگی ماحول کے اثر سے ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے، سیاسی ادارے قائم ہو جاتے ہیں اور سیاسی عمل کا ایک معمول مقرر ہو جاتا ہے۔ دستور کی قسمیں، یعنی بادشاہی، اشرافیہ، جمہوریت، وی کو کے خیال میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں۔ اصل بات جو قابل غور ہے یہ ہے کہ شروع میں حکومت ایک قوت کی ہوتی ہے جو معاشرے میں شامل نہیں، پھر ایک شخص یا چند لوگوں کی جو دوسروں پر فطرتاً فوقیت رکھتے ہیں اور آخر میں وہ زمانہ آتا ہے جب سیاسی اقتدار کل معاشرے کے ہاتھ میں ہوتا ہے، خواہ وہ اسے ایک بادشاہ کے حوالے کرے یا کسی منتخب شدہ جماعت کے۔ ان تینوں مدارج کی درمیانی کیفیتیں بھی ہوتی ہیں، لیکن وہ محض دستے ہیں جن سے نوع انسانی گذرتی ہے، ملزموں نہیں ہیں۔ وی کو نے اپنے اس نظریے کو ان فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کیا جو گروتی اس کی طرح انسانی عقل اور اس کے قائم کئے ہوئے اصول، یعنی قانون فطرت کے معتقد تھے، یا جو سیاسی اداروں کو ایسے مظہر فرض کرتے تھے جہاں انسان کی عقل نے کسی خاص وقت میں ایجاد کیا۔ اس کے فلسفہ تاریخ میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ سیاسی زندگی اور اس کے مظاہر کو ان کے صحیح تاریخی پس منظر کے ساتھ دیکھنا چاہئے اور سیاسی فلسفی کو کسی خاص طرز حکومت پر پہلے سے قائم کئے ہوئے اصولوں کے مطابق اعتراض کرنے کے بجائے قوم کی تاریخ، ملک کی آب و ہوا وغیرہ کے لحاظ سے قوم کی سیاسی ضروریات معلوم کرنا چاہئے اور پھر اس کی نشو و نما کے مخصوص انداز کا لحاظ رکھتے ہوئے اصلاح کی تدبیریں سوچنا چاہئیں۔ وی کو نے اپنے نظریوں کی بلیک تاریخ دوم کے مطالعے پر رکھی تھی، لیکن اس کو یقین تھا کہ دوسری قوموں کی تاریخ سے بھی وہ صحیح ثابت کئے جا سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سیاسی فلسفی کو تاریخ کی اہمیت سے آگاہ کر کے اس نے ایک علمی خدمت انجام دی، اور سیاسی فلسفی کا یہ فرض بھی ہے کہ سیاسی مسائل کو قومی سیرت اور معاشرتی نشو و نما سے بالکل جدا نہ ہونے دیے۔ لیکن وی کو

نے یہ تین مدارج قائم کر کے، جن سے اس کے نزدیک صرف سیاسیات ہی نہیں بلکہ کل انسانی زندگی گذرتی ہے ہوا میں گرہ لگانے کی کوشش کی ہے اور ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ تاریخ ہمارے لئے مشعل ہدایت ہے، مگر کوئی دیوی نہیں ہے جس کی آنکھ بند کر کے پرستش کی جائے۔ مگر مون تس کیو کی مشہور تصنیف ”روح قانون“ وی کو کی کتاب ”نئے عالم“ کے کچھ سال بعد شائع ہوئی اور کو مون تس کیو اس کا اعتراف نہیں کرتا، لیکن اس پر وی کو کا اثر ضرور پڑا ہوگا۔ مون تس کیو کا خاص دعویٰ کہ سیاسی تخیل اور رواج پر قومی سیرت، معاشرت اور ملک کی آپ و ہوا کا بہت اثر پڑتا ہے وی کو کی تصنیف میں بھی ملتا ہے، اور وی کو نے اس پر تفصیل سے بحث کر کے جو نتیجہ نکالے وہ ”روح قانون“ کی تعلیم سے بہت مشابہ ہیں۔ مون تس کیو کے اکثر سیاسی نظریے تاریخِ روم کے مطالعے پر مبنی ہیں، مگر اس نے سیر و سیاحت سے خاصا تجربہ حاصل کیا، زندہ قوموں کے سیاسی رواج کا بھی بہت گہرا مطالعہ کیا اور اس کا فلسفہ محض تاریخ کی نہیں بلکہ اس زمانے کے سیاسی دستوروں کی بھی ایک تشریح ہے۔ ”روح قانون“ بہت مقبول ہوئی، دو سال کے اندر اس کے ہائیس ایڈیشن شائع ہوئے اور امریکہ سے دس ٹک اس کا چرچا رہا۔ مون تس کیو کی شہرت پہلے ہو چکی تھی۔ ”ایرانی خطوط“ (۱۷۲۱) میں اس نے مذہبی معاملات پر ایک روشن خیال شخص کے نقطہ نظر سے بحث کی تھی اور جہاں کہیں بھی پادریوں اور کلیسا کا اقتدار باقی تھا اور ذہنی آزادی کے راستے میں حائل تھا، مون تس کیو کی تصنیف ہر دل عزیز ہو گئی۔ پھر اس نے ”رومی قوم کی عظمت اور اس کے زوال“ (۱۷۳۴) کی نسبت جو نظریے پیش کئے ان سے اس کی قوم پرستی اور اولوالعزمی ظاہر ہو گئی اور فرانس کے تمام بھی خواہ اس کے مداح بن گئے۔ مگر حکومت نے اسے کبھی اچھی نظروں سے نہیں دیکھا اور اس کو اپنی کل تصانیف دوسرے ملکوں میں چھپوانا پڑیں، فرانس میں ان کی اعلانیہ اشاعت بھی نہیں ہو سکی۔ اٹھارویں صدی میں فرانس کی حالت بہت نازک تھی، اور ہر شخص اصلاح کی ضرورت محسوس کرتا تھا۔ ”روح قانون“ میں مون تس کیو نے صرف اصلاح کی تدبیریں نہیں بتائیں اور آزادی کی مدح سرائی نہیں کی بلکہ ایک مکمل

فلسفہ معاشرت اور فلسفہ علوم پیش کیا جو سیاسی اصلاح کے آرزومندوں کے واسطے سبق آموز تھا، اور اس میں ان لوگوں کے لئے بھی دلچسپی اور ہدایت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ تھا جو علمی ذوق رکھتے تھے اور انسانی سہرت کے مستحکم بلندا چاہتے تھے۔ تمام سربراہان فرانسیسی مصلحتوں کی طرح مونس کیو کی زبان میں وہ اثر اور طرز بیان میں وہ چاند تھا کہ عقیدت اس پر نثار ہوتی تھی۔ عملی سیاسیات پر، کم از کم فرانس کے اندر، روسو [۱] کا اثر زیادہ نمایاں رہا، اور فرانسیسی انقلاب کے رہبروں کو تاریخ اور قومی سہرت کے مطالعے سے زیادہ معاہدہ اجتماعی اور فطری حقوق کے نظریے نے تقویت پہنچائی، مگر مونس کیو کا علمی مرتبہ قائم رہا اور آج کل بھی اس کے مطالعے سے بہت کچھ فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

مونس کیو کے ذہن پر کلاسیکی سیاسی اداروں اور فلسفے کا اثر غالب تھا۔ روم کی تاریخ اور ارسطو کا فلسفہ، یہ دونوں چیزیں اس کی تصانیف میں ہر جگہ نظر آتی ہیں۔ وہ حالات کے تغیر سے واقف تھا، مگر اس کا فلسفہ حیات وہی ہے جو یونان اور روم کا۔ جس طرح یونان میں سیاسی زندگی کے آغاز کے ساتھ ہر جگہ قانون ساز پیدا ہوئے اور انہوں نے شہریوں کی سہرت، ان کا طرز معاشرت اور سیاسی ضروریات دیکھ کر دستور بنائے، اسی طرح مونس کیو بھی قوموں کے سیاسی اداروں کی بنیاد ان کی سہرت اور معاشرت اور ملکوں کی آب و ہوا وغیرہ پر رکھتا ہے اور ان اداروں کی مصلحت سمجھاتا ہے۔ لیکن سب سے پہلے یہ ضروری تھا کہ وہ اپنے طرز خیال اور اپنے اصولوں کو واضح کرے، اور سیاسی مظاہر کو جن نگاہوں سے وہ خود دیکھتا تھا دوسروں کو بھی دکھائے۔ اس لئے وہ اپنی بحث کو قانون کی تعریف سے شروع کرتا ہے۔ اس وقت تک سیاسی فلسفہ زیادہ تر دو طرح کے قانون کے قائل تھے، ایک تو وہ جو فرمال روا کے حکم پر مبنی ہوں، خواہ فرمال روا خدا تصور کیا جائے یا انسان، اور دوسرے وہ جنہیں عقل نے دریافت کیا ہو۔ مونس کیو کو یہ تعریف بہت محکوم معلوم ہوئی، کیونکہ اس میں بہت سے اثرات اور قوتیں جو قانون کا حکم رکھتی ہیں شامل نہیں کی جاسکتیں، اور اس کا خیال تھا کہ قانون کی مروجہ تعریف لوگوں کو غلط راستے پر ڈال

دیتے ہیں۔ ”قانون اپنے سب سے وسیع معنوں میں وہ لازمی تعلقات ہیں جو اشیاء کی فطرت میں پائے جاتے ہیں“۔ یہ تعریف انوکھی تھی اور اسے ہم بہت واضح بھی نہیں کہہ سکتے، لیکن اس سے مونس کیو کا مطلب سمجھ میں آ جاتا ہے۔ ساری زندگی علمت اور معلول کے قاعدے پر چلتی ہے، نظام کائنات اسی پر قائم ہے اور یہ گویا ہر چیز کی سرشت میں داخل ہے۔ ہوا کا چلنا، پانی کا بہنا، درختوں کا اگنا اور بڑھنا اسی قاعدے کا نتیجہ ہے اور اس قاعدے پر ہر چیز اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتی ہے۔ مونس کیو نے قانون کی جو تعریف کی ہے وہ انسان اور انسانی زندگی کو کائنات کے نظام اور قوانین کا ایک جزو بنا دیتی ہے اور مونس کیو کا منشا بھی تھا کہ انسانی زندگی کو اس کے طبعی ماحول سے جدا نہ کیا جائے بلکہ اس ماحول کو بھی غور و فکر کا موضوع بنایا جائے۔ انسان کی خواہش اور ضرورتیں اس کا طرز معاشرت اور مزاجی کیفیتیں بڑی حد تک اس کے طبعی ماحول پر منحصر ہوتی ہیں اور زندگی کے اصولوں اور سیاسی اداروں کی تشکیل افراد کی خواہشیں، ضرورتیں، دھڑے سہلے کا طریقہ اور قومی مزاج کرتا ہے۔ چنانچہ ہمیں سیاسیات پر بحث من گھڑت اصولوں سے نہیں شروع کرنا چاہئے، بلکہ ہر قوم کی فطرت اور اس ماحول کے مطابق سے جس میں یہ فطرت ڈھلتی ہے، کیونکہ انسانی زندگی کائنات کا ایک جزو ہے اور وہ قانون جو انسان ریاست قائم ہونے کے بعد بناتے ہیں ان قانونوں کا محض ایک حصہ ہیں جن کے ماتحت وہ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔

قانون کی نوعیت اور زیادہ واضح کرنے کے لئے مونس کیو نے سیاسی زندگی کی نشو و نما بیان کی ہے۔ فطری زندگی کے متعلق فلسفی عقلی گدے لگا کر اپنی ملطقی شرائط پوری کرتے تھے، ”روح قانون“ میں اس کی جگہ انسان کی قدیم زندگی اپنی اصل صورت میں پیش کی گئی ہے۔ انسان پہلے جانور کی طرح رہتا تھا، جان کی سلامتی کا خیال اور جبلی خواہشیں اس کے عمل کی محرک ہوتی تھیں، اور اس کی زندگی ان قوانین کے ماتحت تھی جو فطرت ہر جاندار چیز کو سکھاتی ہے، یعنی اس وقت انسانی اور فطری قانون بالکل ایک تھے۔ رفتہ رفتہ جب خاندان

بدلے، لوگ ایک جگہ رہنے لگے اور چھوٹی چھوٹی بستوں کی شکل میں معاشرے کا آغاز ہوا تو قانون وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ قانون کی اسی وقت سے تین قسمیں ہو گئیں، ایک تو وہ جو قبیلوں کے باہمی ہوتاؤ کے متعلق تھے اور جنہیں مونتسکیو بین الاقوامی قانون کی بنیاد سمجھتا ہے، دوسرے وہ جو حاکم اور مانت کے حقوق اور فرائض معین کرتے تھے، جنہیں مونتسکیو سیاسی قانون کہتا ہے، اور آخری وہ جن کا مقصد افراد کے آپس کے تعلقات اور جرم و سزا کے مسائل طے کرنا تھا، اور جو تکمیل کو پہنچ کر مدنی قانون کہلاتے ہیں۔ قانون کی نشو و نما کا یہ نقشہ بنا کر مونتسکیو نے معاہدہ اجتماعی کا بالکل امکان ہی نہیں دیا، اور ساتھ ہی قانون فطرت کا وہ نظریہ جو رواقی فلسفیوں کے زمانے سے چلا آرہا تھا محض من گھڑت ثابت ہو گیا۔ لیکن مونتسکیو کی اصل غرض پرانے خیالات کو رد کرنا نہیں تھی، وہ اس نظریے کو ذہن نشین کرانا چاہتا تھا کہ قانون انسان کی سیرت اور معاشرت کے مطابق وضع کئے جاتے ہیں اور کسی قانون کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اسے وضع کرنے والوں کی ”فطرت“ یعنی سیرت اور معاشرت کیا تھی۔

اسی ”فطرت“ کو اس نے حکومت کے طریقوں پر بحث کرتے ہوئے مدنظر رکھا ہے۔ حکومت کے مختلف طریقوں میں امتیاز کرنے کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ ہم ہر ایک کے اداروں اور دستور کی ”روح“ کو دیکھیں، دوسری یہ کہ ہم انسانوں کی اس ”فطرت“ پر غور کریں جو حکومت کے مخصوص طریقے اور مخصوص سیاسی اداروں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اداروں اور دستور کے لحاظ سے مونتسکیو کے نزدیک حکومت کی تین قسمیں ہوتی ہیں، جمہوریت، جس میں اقتدار قوم کے چند یا تمام افراد کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بادشاہی، جس میں کل اقتدار بادشاہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے، مگر قانون اور ضابطے کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے، اور مطلق العنان بادشاہی، جس میں شاہی اقتدار بالکل غیر محدود ہوتا ہے۔ جمہوریت کی مونتسکیو نے دو قسمیں کردی ہیں، اشراقیہ اور خالص جمہوریت۔ اس طرح گویا اس نے طرز حکومت کی چار قسمیں کی ہیں۔ حکومت کے ان طریقوں کا دار و مدار انسانی

سپرٹ کی چار خصوصیتوں پر ہوتا ہے، ہنر پرستی، اعتدال پسندی، حسب چاہ اور خوف۔ جمہوریت کی جان ہنر پرستی ہے، اشرافیہ کی اعتدال پسندی، بادشاہی کی عزت پرستی اور حسب چاہ اور مطلق العنان بادشاہی کی خوف۔ ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہر خصوصیت صرف ایک مختصر سیاسی قضا میں پائی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ بادشاہی میں ہنر کی قدردانی نہیں ہوتی۔ لیکن جب تک کسی قوم کی سپرٹ میں ہنر پرستی غالب نہ ہو، اس میں جمہوری طرز حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا، اور کسی قوم میں عزت اور شہرت کا حوصلہ عام نہ ہو، بلکہ اس کے برخلاف مساوات کی خواہش ہو، تو اس میں بادشاہی قائم نہیں رہ سکتی۔ اسی طرح جب تک خوف کسی قوم کی ہمت اور سیاسی اہلیتوں کا گلا نہ گھونٹ دے، وہ مطلق العنان حکومت پر کبھی راضی نہ ہوگی۔ جب کبھی طرز حکومت میں کوئی بنیادی تغیر ہوتا ہے تو وہ اس کی علامت ہے کہ قوم کی سپرٹ، فلسفہ حیات اور معاشرت میں انقلاب ہو گیا ہے۔ وہ واقعات جو عموماً سیاسی انقلابوں کا سبب بن جاتے ہیں، اصل میں خود نتیجے ہیں دوسرے اسباب کے۔ اگر کسی جمہوری ریاست نے میدان جنگ میں شکست کھائی اور فاتح نے اس کا طرز حکومت بدل دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست میں ہنر پرستی کا جوش ٹھنڈا ہو گیا تھا، اسی وجہ سے دشمن اس پر غالب آگئے، اور ایک ذہنی انقلاب جو پہلے نظر سے پوشیدہ تھا، کمپل کو پہنچا۔ کوئی سیاسی نظام اس وقت تک قائم نہیں کیا جاسکتا جب تک کسی قوم کی سپرٹ میں اس کے لئے گنجائش نہ ہو اور اس کی مقبولیت کا امکان پہلے سے موجود نہ ہو۔ مون تس کیو اس پر بہت زور دیتا ہے کہ قومی سپرٹ کی وہ خصوصیت جو کسی خاص طرز حکومت کی بنیاد ہوتی ہے ایک اہم چھڑ قرار دی جائے اور سیاسی اداروں پر غور کرتے وقت وہ کبھی نظر انداز نہ کی جائے۔

قومی سپرٹ سے مناسبت رکھنے کے علاوہ مون تس کیو ہر طرز حکومت کے لئے اور شرائط بھی مقرر کرتا ہے۔ جمہوریت کی کامیابی کے لئے شرط ہے کہ ریاست بڑی نہ ہو، یا پھر چھوٹی ریاستوں کے انحصار سے قوت کی کمی پوری کی جائے اور بڑی ریاستوں کے مقابلے کے لئے انتظام کیا جائے۔ جمہوری ریاست کی بقا کے لئے لازمی ہے کہ لوگوں کی زندگی بہت سادہ ہو، ان میں آرام طلبی نہ ہو اور ملک میں آسائش کا سامان نہ ہو۔ تجارت میں بھی زیادہ ترقی ہوئی

تو ہنر پرستی اور مساوات دونوں خطرے میں پڑ جائیں گی - اشرافیہ میں دولت کی گنجائش ہے ، لیکن شرفا کے طبقے کو تجارتی کاروبار سے الگ رکھنا چاہئے ، کیونکہ ان کی دولت بہت زیادہ بڑھ گئی تو وہ اعتدال پسندی جو اشرافیہ کی جان ہوتی ہے قائم نہ رہ سکے گی - شاہی حکومت میں بھی معاشی معاملات پر نگرانی رکھنے کی ضرورت رہتی ہے - بادشاہی پڑی سلطنتوں کے لئے سب سے مناسب طرز حکومت ہے اور شرفا اور سربراوردہ لوگوں کو امتیاز حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے وہ تجارت اور دولت کی نمائش کے لئے ایک بہت بڑا میدان پیدا کر دیتی ہے - مگر میں تسکیو بینکوں اور پڑی تجارتی شرکتوں کو بادشاہی کے حق میں مضر سمجھتا ہے ، اس لئے کہ ان کے ذریعے سے چلند لوگوں کے ہاتھ میں اتنی دولت آجاتی ہے کہ وہ کبھی کبھی خود بادشاہ سے زیادہ امیر ہو جاتے ہیں اور اس سے بادشاہ کی شان میں فرق آتا ہے - بادشاہی میں تجارت کو فروغ دینے کی کوشش تو ضرور کرنا چاہئے ، لیکن زیادہ توجہ آسائش اور آرائش کے سامان کی طرف ہونا چاہئے -

ہر طرز حکومت کے لئے مناسب ماحول دریافت کرنے کی فرض سے میں تسکیو اپنے آپ کو قدیم یونانی قانون ساز تصور کرتا ہے ، گویا وہ ایک مہندار پر سے سیاسی زندگی کے وسیع علاقے کا معائنہ کر رہا ہے - اسی طرح افراد اور انفرادی مسائل پر غور کرتے وقت اس کا ذہن ہر قسم کے تعصب سے پاک رہتا ہے - آزادی اور غلامی پر اس نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ ”روح قانون“ کا جوہر ہیں اور ان کا مطالعہ کر کے یہ اندیشہ ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا کہ میں تسکیو افراد کی آزادی کو ریاست پر قربان کرنا کسی صورت میں بھی روا رکھتا ہے - اس نے لوک کی تصانیف پڑھی تھیں ، اور لوک سے اس نے سیکھا بھی بہت کچھ ہے - مگر انفرادیت کا قائل وہی شخص ہو سکتا ہے جس نے انگلستان کی فضا میں تربیت پائی ہو ، یا انگریزی فلسفہ حیات کے اثر میں رہا ہو - میں تسکیو کئی سال انگلستان میں رہا اور اس نے وہاں کی سیاسی زندگی کا بہت شوق اور ہمدردی سے مطالعہ کیا - اس زمانے میں جسقدر آزادی انگریزوں کو حاصل تھی یورپ کے کسی ملک کے باشندوں کو نصیب نہیں ہوئی تھی اور اسی وجہ سے میں تسکیو نے انفرادی آزادی کو محفوظ رکھنے کی جو تدبیریں سوچی ہیں ان میں اس نے اپنے نزدیک

انگلستان کے دستور کی نقل کی ہے اور اس کے بلحاظی اصولوں کو سمجھایا ہے۔ لیکن پھر بھی اس کا نقطہ نظر انگلستان کے فاسفیوں اور مدبروں سے بہت مختلف تھا۔ اس نے آزادی کی دو قسمیں بتائی ہیں، 'سیاسی آزادی اور مدنی یا ذاتی آزادی'۔ مدنی یا ذاتی آزادی کی اس نے کوئی تعریف پیش نہیں کی ہے، صرف اسے فلامی کی ضد قرار دیا ہے اور اس پر بحث کرنے کی اسے کوئی خاص ضرورت بھی نہیں محسوس ہوئی۔ 'سیاسی آزادی کو وہ اصل نعمت سمجھتا ہے، کیونکہ جمہوریت کے سوا حکومت کے اور طریقوں میں یہی سب سے زیادہ خطرے میں رہتی ہے۔ فرانسیسی وطن پرستوں کو اس وقت اپنے حاکموں سے جو سب سے بڑی شکایت تھی وہ یہ کہ انہیں سیاسی آزادی صرف ایک ہی شکل میں نظر آتی تھی اور یہ شکل اتنی خوفناک تھی کہ اس کے قریب سے وہ ہر وقت انصاف کا خون کرنے پر تیار رہتے تھے۔ یہ شکایت مونس کیو کے دل میں بھی تھی، اسی سبب سے اس نے آزادی کے معنی یہ قرار دیے ہیں کہ سوا ان باتوں کے جن کی قانون نے ممانعت کی ہو، اور ہر معاملے میں انسان کو اپنی مرضی پر چلنے کا اختیار دیا جائے، اور عدالتوں سے حاکموں کی زیادتی سے محفوظ رکھیں۔ انگلستان میں لوگوں کو ایسی ہی آزادی حاصل تھی۔ جب تک کوئی شخص قانون کی خلاف ورزی نہ کرنا اسے کوئی گرفتار نہیں کر سکتا تھا، اگر کسی سبب سے وہ گرفتار بھی کر لیا گیا تو وہ کسی عدالت میں درخواست دے کر سرکاری عاملوں کو اس پر مجبور کر سکتا تھا کہ اس کی گرفتاری کی معقول وجہ بتائیں اور جلد سے جلد اس کا معاملہ عدالت میں پہنچ کرے۔ عدالت کے سوا اور کوئی اسے سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا تھا۔ فرانس میں اس کے برعکس محض بادشاہ کے حکم پر لوگ قیدخانوں میں بند کر دیے جاتے تھے، عدالتوں کو بازپرس کی مجال نہ تھی، اور ایک مرتبہ گرفتار ہو کر پھر رہا ہونا بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی تھی۔

انگلستان کی شخصی آزادی اور انفرادی حقوق کا انحصار دستور پر نہیں، قانون پر ہے، بلکہ انگریزی دستور خود بڑی حد تک قانون عامہ میں مفسر ہے۔ لیکن مونس کیو کا یہ خیال تھا کہ یہ آزادی انگریزوں کو اختیارات کی ایک متوازن تقسیم سے حاصل ہوئی ہے اور وہ اس طرح کہ مقلدہ عدالت اور عاملہ تہلوں کے فرائض جدا کر دیے گئے ہیں، تہوں اپنی جگہ پر خود

مختار ہیں اور ایک دوسرے کو اپنی حد سے نہیں گذرنے دیتیں۔ حکومت کے فرائض میں سے کسی نے بھی بتائے ہیں جو لوگ نے، 'یعنی قانون وضع کرنا' ان کی تعمیل کرنا اور بیرونی پالیسی کے معاملات طے کرنا۔ لیکن ان کی تشریح کرنے میں اس نے لوگ کی پیروی نہیں کی ہے۔ قانون کی تعمیل کرانے سے میں کسی کی مراد انصاف کرنا ہے، اور یہ خدمت وہ عدالتوں کے سپرد کرتا ہے۔ انتظامی فرائض، جنہیں لوگ نے اپنی اصطلاح میں قانون کی تعمیل کرنا قرار دیا ہے، اور بیرونی پالیسی کو وہ ایک میں شامل کر دیتا ہے، مگر اس کے بیان سے یہ صاف طور پر ظاہر نہیں ہوتا کہ اندرونی نظام کس کے سپرد ہوگا۔ ان فریگنڈاشتوں کے باوجود میں کسی نے اپنا خاص نظریہ کہ حکومت کے اختیارات تین خودمختار شعبوں میں تقسیم ہونا چاہئیں بہت واضح کر دیا ہے اور امریکہ کی ریاستہائے متحدہ کے دستور سازوں نے اسے بہت اچھی طرح ذہن نشین کر لیا۔ مگر اختیارات کی تقسیم سے جو خاص دشواری پیدا ہوتی ہے اس پر نہ میں کسی نے غور کیا نہ اس کے امریکی پیروروں نے۔ دشواری یہ ہے کہ ان محکموں میں اختلاف ہو تو ان کے درمیان فیصلہ کون کرے۔ انگلستان میں یہ دشواری کبھی پوش نہیں آسکتی، اس لئے کہ وہاں دراصل اختیارات کی ایسی تقسیم کی ہی نہیں گئی ہے جیسی کہ میں کسی نے فرض کی ہے۔ امریکہ میں شمالی اور جنوبی ریاستوں کا فلامی کے مسئلے پر جھگڑا ہوا تو تلوار سے فیصلہ کیا گیا، اور اب بھی کوئی ایسا شدید اختلاف پیدا ہو جائے تو فیصلہ کرنے کی اور کوئی صورت نہیں۔ میں کسی نے تجویز کئے ہوئے نظام میں بھی یہی کمزوری ہے، کیونکہ اختیارات کی تقسیم کے بعد فرماں روا کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کچھ احساس اس کسی کا میں کسی کو بھی تھا، کیونکہ اس نے کام رک جانے کے مسئلے کا ذکر چھپوٹا ہے، مگر اس کا اس نے کوئی حل پوش نہیں کیا، اور یہ کہہ کر بحث ختم کر دی ہے کہ ایسی صورتوں میں اگر لوگوں کو کام چلاتے رہے کی خواہش ہوگی تو خود کوئی نہ کوئی تدبیر نکال لیں گے۔ فرماں روا کے تعین پر زیادہ اصرار کرنا یا یہ سمجھ لیتا کہ جب تک فرماں روا نہ ہو قانون وضع کیا ہی نہیں جاسکتا غلط ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہم ایسے دستور کو مکمل بھی قرار نہیں دے سکتے جس میں آخری فیصلے کے لئے کوئی انتظام نہ ہو۔ میں کسی نے زمانے تک کسی ملک کے دستور نے ایسی شکل اختیار نہیں کی تھی جس سے سبق

حاصل کیا جاتا ، اور سیاسی نظام میں چستی ، مضبوطی اور عملی سہولت کی صفاتیں یکجا کرنے کے لئے مدبروں کو دستوری حکومت کا کافی تجربہ نہیں تھا - خرد انگریزی دستور کے بنیادی اصول طے کئے ہوئے ایک صدی بھی نہیں گزری تھی - سوا ان قاعدوں کے جو قانون میں شامل ہو گئے تھے دستور کا انحصار زیادہ تر رواج پر تھا ، اور موں تس کیو نے جب اس کا مطالعہ کیا تو وہ اپنی صورت رفتہ رفتہ بدل رہا تھا - اس لئے اگر موں تس کیو نے بہت سی عملی دشواریوں کی پھس بندھی نہیں کی ہے تو اس پر زیادہ اعتدال فہ کرنا چاہئے - فلسفی کا یہ کام بھی نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلے کے عملی پہلوؤں پر غور کرے ، یہ کام دراصل مدبر کا ہے - موں تس کیو کا مقصد ایسا نظام تجویز کرنا تھا جس میں چستی اور عملی سہولت کی کمی نہ ہو مگر افراد کی سیاسی آزادی بھی خطرے میں نہ پڑے ، اور امریکہ کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوا -

دستور کے بعد سب سے اہم سیاسی مسئلہ ریاست اور اس کے وضع کئے ہوئے قانون کے دائرہ اثر کو معین کرنا ہے - اس معاملے میں بھی موں تس کیو نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں ان سے اس کی دقت نظر کا ثبوت ملتا ہے - اس نے نوک کی طرح اس مسئلے کو افراد کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ قوم کے نقطہ نظر سے دیکھا ، اور اس کا مقصد فطری حقوق کی حفاظت نہیں تھا ، بلکہ ریاست کی بہبودی ، جسے وہ افراد کی بہبودی سے جدا چھڑ نہیں سمجھتا - ریاست کے اختیارات کی حد مقرر کرنے میں اس نے جو اصول مدنظر رکھا وہ یہ ہے کہ ہر قوم کی بحیثیت مجموعی ایک خاص سہولت ، خاص مذاق اور خاص رجحانات ہوتے ہیں ، اور قانون وضع کرنے میں ان کا لحاظ رکھنا چاہئے - اخلاق و عادات ، رسم و رواج ، طرز معاشرت ، ان میں قانون ساز کو دخل دینے کا اختیار نہیں ، اور ان میں اصلاح کرنے کی ضرورت بھی ہو تو اس کی کوئی اور تدبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا - قانون کا ہمیشہ عام اخلاق اور ذہنی معیار کے مطابق ہونا لازمی ہے - مذہب اور مذہبی معاملات کو بھی ریاست اور سیاسی قانون کی عملداری سے باہر سمجھنا چاہئے - بہتر تو یہی ہے کہ ہر ریاست میں ایک ہی مذہب ہو ، اور مدبروں کو اس کی کوشش کرنا چاہئے کہ نئے مذہبوں کو ریاست میں پھیلنے سے روکیں - لیکن اگر کوئی مذہب ریاست میں بہت سے معتقد پیدا کر لے تو اس کی

مخالفت مصلحت کے خلاف ہے، اور جب ایک ہی ریاست میں کئی مذہب ہیں تو ریاست کا فرض ہے کہ وہ ان کے دھرموں کو ایک دوسرے سے رواداری برتنے پر مجبور کرے۔ موجودہ زمانے کے فلسفوں کی طرح میں تسکھو مذہب اور سیاسیات کو ایک دوسرے سے بے تعلقی نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک مذہب کا عملی سیاست پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ وہ کیتھولک مذہب کو بادشاہوں کے لئے موزوں قرار دیتا ہے، پروٹسٹنٹ عقیدوں کو جمہوری اور اشرافی طرز حکومت کے لئے اور اسلام کو مطابق العلمان حکومت کے لئے۔ یہ نظریہ جو محض فرانس، انگلستان اور ترکی کی مثالوں پر قائم کیا گیا ہے، ہرگز صحیح نہیں، اس سے بس اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ میں تسکو نے سیاست کو مذہب سے کس حد تک وابستہ قرار دیا ہے۔ قانون ساز مذہبی مسائل کو نظر انداز نہیں کر سکتا، مگر اسے چاہئے کہ مذہب اور سیاسی معاملات کو جدا رکھے اور مذہبی زندگی کے نظام کے لئے علیحدہ تدبیریں کرے۔

میں تسکو کا علمی نقطہ نظر وہ تھا جسے فلسفے میں استقراء کہتے ہیں، اور جس کا اصول یہ ہے کہ علمی نظریے مشاہدے پر قائم کئے جائیں، محض فرضیہ نہ ہوں جن کے ثبوت میں ان کی ظاہری صحت، منطق اور دلیلوں کی چستی کے سوا اور کچھ پیش نہ کیا جاسکے۔ میں تسکو نے اس طریقے پر عمل کیا ہے، انسانی زندگی کو خواہ مخواہ کسی فلسفے کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے اپنے فلسفے کی بنیاد تاریخ اور حقیقت حال پر رکھی ہے اور سیاسی مظاہر کو ایک عقلی معیار پر جانچنے کی جگہ انہیں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وہ ظاہری حقیقت کا بندہ نہیں کہا جاسکتا، واقعات کا وہ اس قدر پابند نہیں کہ اور کسی چھوڑ کی اصلیت تسلیم نہ کرے۔ اس نے زیادہ تر مشاہدے سے کام لیا ہے، مگر وہ ایک عقلی معیار رکھتا ہے اور ایک نصب العین بھی جسے وہ "فطرت" کہتا ہے۔ قوم کی "فطرت" سے مراد ان جذبات اور رجحانات کا مجموعہ ہے جنہیں وہ اپنی عملی زندگی میں ظاہر کرنے کی ہمیشہ کوشش کرتی رہتی ہے، اور جب تک وہ اس میں کامیاب نہ ہو، اسے حقیقی مسرت ندیدب نہ ہوگی۔ دستور یا سیاسی اداروں کی فطرت ان کی وہ پوشیدہ خصوصیتیں ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک فضا میں موزوں، دوسری میں ناموزوں ہوتے ہیں اور مدبر اور قانون ساز کا کمال اس میں ہے کہ وہ قوم اور دستور

دورنوں کی ' فطرت ' کا راز داناں ہو اور دورنوں میں ایسا تناسب اور ایسی ہم آہنگی قائم کر دے کہ قوم کی سیاسی نشوونما میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو - لیکن مون تیں کیو ' فطرت ' کے اس تصور کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکا ہے - دوسرے فلسفوں کی طرح اس کے نظام میں بھی یہ اصطلاح مبہم دھنسی ہے ' اور اس کا اصل مطلب سمجھانے میں اختلاف کی بہت گنجائش ہے - دوسری طرف مون تیں کیو نے اپنے علمی اصول پر صحیح طریقہ سے عمل نہیں کیا ہے ' کیونکہ جس مشاہدے اور جن واقعات پر اس نے اپنی رائے قائم کی ہے وہ اکثر اسی قدر ناقابل اعتبار تھے جتنے گزشتہ فلسفوں کے نظریے - مون تیں کیو کے زمانے تک کل انسانی تاریخ اور اس کے مظاہر کا ایسا مطالعہ نہیں ہو سکا تھا کہ سیاسی فلسفی اس کو اپنے نظریوں کی بنیاد بنا سکے ' اور معلومات کا جو تھوڑا بہت ذخیرہ موجود تھا اسے استعمال کرنے میں مون تیں کیو نے کافی احتیاط سے کام نہیں لیا - اپنی دلیلوں کے ثبوت میں اسے دنیا بھر میں جہاں کہیں کوئی ادارہ یا اصول ملا اس نے پھس کر دیا ہے ' بغیر اس کی تحقیق کیے کہ یہ مثال خود مستند ہے اور اس سے ثبوت کا کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں - اس بے احتیاطی نے مون تیں کیو کی دلیلوں کو بہت کمزور کر دیا ' اور اس مشاہدے کی وقعت بہت کم کر دی جس پر اس کے علم کی بنیاد تھی -

وی کو نے انسانی سرگزشت کی ایک نئی تعبیر پیش کی ' مون تیں کیو نے سیاسی زندگی کے نئے اصول دریافت کر کے اصلاح کی ترقیب دلائی ' اور جہاں تک ممکن تھا دھیری بھی کی - لیکن ان کا زمانہ اصلاح کا زمانہ نہیں تھا - فرانس کو لوئی چہاردہم کی الوالعزمی نے یورپ کا تہذیبی مرکز بنا دیا تھا ' مگر اس میں ظاہری شان کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہا تھا - وہاں ایک طرف ذہنی ہیجان ' ذہنی آزادی کی امنگ اور لوگوں کی زندگی اور خیالات میں نئی روح پھونکنے کا حوصلہ تھا ' دوسری طرف ایک سیاسی نظام جس میں مطلق العنان حکومت کی تمام خرابیاں تھیں مگر اتنی بھی طاقت نہ تھی کہ حکومت کا کم سنبھال سکے ' یا غیر قوموں کی نظروں میں ملک کی آبرو قائم رکھ سکے - علوم نے اس قدر ترقی کر لی تھی کہ ملک کی سیاسی اور ذہنی حالت کو درست کرنے کی تدبیریں بتانے

والے بہت تھے، صرف ایک وولتیر [۱] ہی کا قلم قدامت پسندی، تلک نظری اور تعصب کے لشکروں کو تہ وبالا کرنے کے لئے کافی تھا۔ لیکن وولتیر اور ڈھلی تحریکوں کے تمام دھڑوں کا اثر صرف ڈھلوں تک محدود تھا، اور فرانس جس مرض میں مبتلا تھا اس کے علاج کے لئے مددیں ڈش کر بصریت اور نظر کی روشنی کافی نہیں تھی۔ فرانسیسی تہذیب اور سیاسی زندگی کا دار و مدار شرفاء کے طبقے پر تھا، اور اس طبقے کی پرورش ایسے قانون اور رواج کے ماتحت ہوتی تھی جس نے ملک کے کسی دوسرے طبقے کے لئے عزت سے رہنا اور پدمت پالنا مشکل کر دیا تھا۔ محض کسانوں ہی کا افلاس اور وہ ظلم جو ان پر ہو رہا تھا انقلاب پیدا کر دیتا تو کوئی تعجب کی بات نہ تھی، اس پر طرہ یہ تھا کہ فرانس میں جو متوسط طبقہ تھا اس پر شرفاء کے حقوق اور وہ امتیاز جو ان کے لئے قانوناً مخصوص کر دیا گیا تھا بہت گراں گذرتا تھا۔ اس طبقے کے تعلیم یافتہ حصے پر ذہنی مصلحتوں کا بہت اثر تھا، لیکن مصلحتوں نے صرف اتنا کیا کہ اس کے دل میں حق تلفی اور ناانصافی کا احساس قوی کر دیا، اس میں اتنا جوش اور اتنی ہمت نہیں پیدا کرسکے کہ وہ پرانی زندگی کی بوسیدہ عمارت کو مسمار کر کے ایک نئی عمارت کی بنیاد ڈالتا۔ فرانس اور یورپ کے روشن خیال لوگوں کو نئی زندگی کے ولولوں سے سرشار کر دینے کا کام ژان ژاک روسو [۲] نے انجام دیا، اور اس کے ساتھ یورپ کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔

[۱]—Voltaire

[۲]—Jean-Jacques Rousseau

چوتھا حصہ

قومی ریاست: دوسرا دور

پہلا باب

روسو

روسو ۱۷۱۲ میں شہر جنیوا میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک فریپ گھڑی ساز تھا، جس کا دل ہر وقت عالم خیال کی سیر میں مصروف رہتا تھا۔ روسو جب پانچ چھ برس کا ہو گیا تو باپ بیٹے دونوں رات کو لہٹ کر موم بتی کی روشنی میں ناول پڑھا کرتے تھے اور یہ معمول اگلے دنوں تک جاری رہا کہ بیٹا بھی باپ کی طرح تخیل پرست ہو گیا۔ یہ صفت بچائے خود بہت مبارک تھی، مگر اس نے روسو کی سیرت کے توازن کو بچپن ہی سے بگاڑ دیا۔ باپ اسے بہت جلد چھوڑ کر بھاگ گیا اور اس کے فرار ہونے کے بعد روسو کی پرورش مزیزوں اور ہمسایوں کے ذمے رہی۔ ان لوگوں میں اس کی صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اس کی طبیعت کی افتاد معلوم کر کے اس کے مطابق اسے تعلیم دیں اور ان میں یہ صلاحیت ہوتی بھی تو روسو میں بظاہر کوئی ایسی صفت نہیں تھی کہ وہ خاص توجہ کا مستحق سمجھا جاتا۔ پہلے وہ کچھ دنوں ایک پادری کے یہاں رہا، پھر ایک سنگ تراش کے پاس کام سیکھنے کے لئے رکھا گیا۔ سنگ تراش سخت آدمی تھا، مگر اس کی سختی کا روسو پر الٹا اثر ہوا۔ اس کے مزاج میں دنوں پہلے سے تھا، اور کام سے وہ ہمیشہ جی چڑا رہا تھا، سنگ تراش کی شاگردی کے زمانے میں اس کی عادتوں بہت بگڑ گئیں اور وہ چوری تک کرنے لگا۔ استاد کی سزاؤں سے اس کی طبیعت کی خلیقی وحشت اور بڑے گئی اور ایک مرتبہ جب وہ شہر کے باہر گیا اور واپسی میں اتنی دیر کر دی کہ شہر کے دروازے بند ہو گئے تو اس نے وطن کو خیر باد کہی اور دنیا کی سیر کو نکل کھڑا ہوا۔ ان دنوں اس کی عمر قریب سولہ سال تھی۔ اس وقت سے آخر دم تک وہ آوارہ گردی

کرنا رہا۔ اگر کہیں زیادہ عرصے تک قیام بھی رہا تو وحشت نے اسے بھیچیں رکھا۔ گھریلو، کام کاجی زندگی اسے کبھی مبسوط نہ ہوئی اور ہوتی بھی تو وہ اسے برداشت نہ کر سکتا۔ آوارہ گردی کے سلسلے میں اس نے بہت کچھ برائی بھلائی دیکھی، ہر قسم کے لوگوں کی صحبت میں رہا، بہت سی کمینہ پن کی حرکتوں کوں، شرمندگی اور بے عزتی کے دکھ سہے۔ ادبی شہرت اسے پہلے پہل ۱۷۵۰ء میں حاصل ہوئی، جب وہ ۳۸ سال کا تھا۔ اس سے قبل وہ لوگوں کی سرپرستی کا محتاج رہا، اور سوا ان چند سالوں کے جو اس نے انسی [۱] کے قصبے میں ایک خاتون مدام وارن [۲] کے ساتھ گزارے، اس کی ساری زندگی بڑی مصیبت اور تکلیف میں بسر ہوئی اور اس کی مزاحمت کیفیت بگوتی گئی۔ علم حاصل کرنے کا اسے کبھی شوق نہیں تھا، اس کا مطالعہ آخر تک بہت محدود رہا، لیکن جب اس نے لکھنے کو قلم اٹھایا تو وہ حوصلے اور آرزوئیں جو اب تک صرف وحشیانہ انداز اور ناشائستہ حرکتوں میں ظاہر ہو سکی تھیں اس طرح پھوٹ نکلیں جس سے ایک چشمہ بہار کے سیلے سے ابلتا ہے، اور جس طرح وادیاں چشمے کے شور سے گونجتی ہیں، اور وہ سیلاب بن کر مہدیان میں پہلچتا ہے تو بہت سے خطوں کو دیران کو دیتا ہے مگر ہر جگہ زندگی کے بیج بئی ہوتا جاتا ہے، روسو کی صریح قلم نے سارے فرانس کو ہلا دیا، اس کے خیالات کے تہوج نے بہت سی بستیاں اجاز دیں، مگر ہر جگہ نئی بستیوں کے بسنے کا سامان بھی کرنا گیا۔

روسو کے فلسفے کو جو گہرا تعلق اس کی طبیعت سے اور اس کی زندگی سے ہے وہ اس کی پہلی تصدیق سے ظاہر ہو جاتا ہے، جس کا موضوع یہ ہے کہ ”آپا علم و قانون کے احکام سے اخلاق کو ترقی ہوئی ہے یا نہیں“۔ روسو علم و قانون میں بہت کم استعداد رکھتا تھا، اس کی اخلاقی زندگی سے دوسرے عہد کے سرا کچھ حاصل نہ کر سکتے تھے، لیکن اس نے عامی اور فنی ترقی کے مقابلے میں ایسے اخلاقی معیار پیش کئے ہیں جن سے اسے دلی متانت تھی اور ایک ایسی معاشرت کا خاکہ کھینچتا ہے جس کے وہ بہت سے خواب دیکھ رہا تھا۔ اس نے اپنی بحث میں اپنے دل کے سارے درد اور حسرت اور آرزو کو اپنا دکھل بلایا ہے اور مضمون کیا لکھا ہے، ایک دکھ اور شوق بھری کہانی ملادی ہے۔

[۱] Annecy

[۲] Mme. Warens

یہی مضمون ایک لحاظ سے اس کی پہلی سیاسی تصنیف بھی ہے ، کیونکہ وہ عقیدے جن پر اس کی سیاسی تعلیم کا انحصار تھا سب سے پہلے اسی میں بیان ہوتے ہیں ، اور وہ رنگ جس میں اس کا تصور دنیا دہتا تھا سب سے پہلے اسی میں نظر آتا ہے ۔

علوم و فنون کی اخلاقی قدر پر بحث کرتے ہوئے روسو کا انداز زیادہ تر شکایت کا ہے ۔ وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ انسان کی ترقی کا خیال ، یعنی انسان کا فطرت کو زیر کر کے اس سے کام لینا ، عقل کی روشنی سے اس تاریکی کو دور کرنا جس نے دنیا کو گھبر رکھا ہے ، زمین اور آسمان کو اپنے عمل کا میدان بنانا ، اور اس کے ساتھ ہی اپنے نفس کا مشاہدہ کر کے اپنی سہرت اور سرشت ، اپنے فرائض اور اپنے انجام کے راز معلوم کرنا ، ایک نہایت دل کھیں خیال ہے ۔ لیکن اس کے نزدیک اس میں بھی شبہ نہیں کہ ” جس قدر ہمارے علوم اور فنون درجہ کمال کی طرف بڑھے اسی قدر ہمارے اخلاق بگڑتے گئے “ ۔ حقیقت کی تلاش میں انسان ہزاروں غلط باتیں مان لیتا ہے ، اور ان غلطیوں سے جو نقصان ہوتا ہے وہ اس فائدے سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جو حقیقت کے علم سے ہوتا ، اس لئے کہ حقیقت تو محض نظری اور ذہنی ہوتی ہے ، مگر اس کی راہ میں انسان جو ٹھوکریں کھاتا ہے ان کا سہرت اور اخلاق پر برا اثر ہوتا ہے ۔ علمی جدوجہد سے بھی زیادہ مضر روسو کے نزدیک فنون اور صنعت و حرفت کی ترقی ، یعنی متمدن زندگی ثابت ہوتی ہے ۔ دولت ، ہرلعریزی کی ہوس ، شہرت کا چسکا ، دکھارے کی خواہش ، اور سب سے زیادہ آرام طلبی انسان کے اخلاقی معیار کو پست کردیتی ہے ، ” لوگ ہمیشہ رسم و رواج کی پیابندی کرتے ہیں ، اپنے ذاتی مذاق کا کبھی لحاظ نہیں کرتے ، ان میں اتنی ہمت نہیں دھتی کہ اپنی اصل صورت میں نظر آئیں “ ۔ مصر ، یونان ، روما ، سب اپنی ابتدائی حالت میں قابل رشک ملک تھے ، لیکن جب سے انہوں نے علوم و فنون کی طرف توجہ کی ان کی ساری خوبیوں رخصت ہو گئیں ، عیش پرستی اور آرام طلبی نے ان کی عظمت کو خاک میں ملا دیا اور انہیں کسی کام کا نہیں رکھا ۔

ہم کو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ روسو یہاں اس فطری زندگی کی مدح سرائی کر رہا ہے جس کو اس سے قبل کے سیاسی فلسفے میں اس قدر نمایاں

حیثیت حاصل ہے اور جس کی ہر فلسفی نے اپنی مصلحت کے مطابق دلکھ یا وحشت انگیز تصویر کھینچی ہے۔ وہ اس قوم کو جس نے اپنی انسانیت ظاہری نفاست اور شائستگی پر نثار کر دی تھی ایک زمانہ یاد دلا رہا ہے جب اس کا اخلاقی معیار سادہ مگر بہت اعلیٰ تھا، جب آسائش اور آرام کا سامان بہت کم تھا، مگر دلی مسرت میسر تھی، جب اس نے اپنے ذہن دو علم سے روشن نہیں کیا تھا مگر علم کی دھندلی روشنی میں چلنے کی کوشش کر کے تھوکریں بھی نہیں کھائی تھیں۔

روسو کی اس پہلی تصنیف سے اس کی ساری ذہنی خصوصیات واضح ہوجاتی ہیں۔ ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا معیار علمی نہیں اخلاقی ہے، اس کا فلسفہ آرزوؤں اور حسرتوں کا فلسفہ ہے، وہ مصلح نہیں ہے "فن زندگی" پر طبع آزمائی کر رہا ہے۔ اس کی طبیعت ایسی تھی کہ ایک گذشتہ زمانے کی یاد ہی اس کی مسرت کا سامان ہو سکتی تھی [۱]۔ جو خوبیاں اسے اپنے زمانے میں نظر نہ آئیں، جس طرح کے انسان جس طرز کی معاشرت اور اخلاق دنیا میں دیکھتا اسے نصیب نہ ہوا، ان سب کو اس نے ایک گذشتہ زمانے میں موجود فرض کر لیا۔ یہ اس کے تذیل کا اعتجاز ہے کہ ایک افسانہ جس سے انسان زیادہ سے زیادہ اپنا جی بھلا سنتا تھا ایک دلغروز اور ہمت افزا حقیقت بن گیا۔ لیکن یہ خواب کی بانہیں، خواب وہ علم سے برتر مرتبہ رکھتی ہوں، علم کی تعریف میں نہیں آسکتیں اور عملی اخلاق پر ایسی خیال آرائیوں کا چاہے جتنا اچھا اثر پڑے، ہم انہیں اخلاقیات میں شامل نہیں کر سکتے، اس لئے کہ ان میں عقل اور مذاق کو ذرا بھی دخل نہیں۔ روسو کی تعلیم کا کسی علم سے تعلق نہیں، عالم کے لئے جو ذہنی خصوصیات لازمی ہیں ان میں سے ایک بھی اس میں موجود نہ تھی اور اس نے مطالعے کے ذریعے سے جو تہوڑی بہت معلومات حاصل کی تھیں انہیں ہم مروت میں بھی علم نہیں قرار دے سکتے۔ لیکن خود روسو اور اس کے تمام حامی اور مخالف اس غلطی میں مبتلا رہے کہ وہ عالم ہے اور اس کا فلسفہ علم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ روسو نے جو بات کہی

[۱]—Spranger: Kultur u. Erziehung۔ روسو کی سیرت اور فلسفے پر میزری لکھتا

میں اس سے بہتر اور نوٹی مضمون نہیں۔

وہ زیادہ تر لوگوں کو سمجھی معلوم ہوئی، اس کی طرح ہزاروں لاکھوں ایسے تھے جنہوں نے اپنے ماحول سے وہی شکایتیں تھیں جو اس کو تھیں، جن کے دلوں میں وہی آرزوئیں تھیں تو یہی رہی تھیں جنہوں نے اس کو دیوانہ کر دیا تھا۔ روسو نے علم اور نظریہ اخلاق کے بھیس میں جو تعلیم پیش کی وہ فن زندگی کا ایک نیا اصول تھی، جس میں اتنی قوت تھی کہ وہ نظام معاشرت کا نقشہ بدل دے اور ایک نئے دور تمدن کی بنیاد ڈالے۔ علوم و فنون اور تہذیب کی ہمت شکن اور دل کو بچھا دینے والی فضا سے اکتا کر اس نے ”رجوع بہ فطرت“ کی صدا بلند کی۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ انسان کو جانوروں کی سی زندگی بسر کرنا چاہئے۔ روسو کی آرزو تھی کہ تہذیب ان امراض سے پاک کر دی جائے جو اس میں پھنسا ہو گئے ہیں، وہ زنجیریں توڑ دی جائیں جنہوں نے انسان کو اور اس کی طبیعت کو بالکل چمک دیا ہے۔ اسی نیت سے اس نے پہلے تہذیب پر حملہ کیا اور پھر نئے سرچشموں سے اسے تازگی اور قوت پہنچائی [۱]۔ اس کے فرانسیسی مداحوں اور پیروؤں کے نزدیک فطری حالت کی طرف واپس جانے کے معنی یہ تھے کہ زندگی کے نئے اور بہتر اصول اختیار کئے جائیں، انسانوں کی تقسیم خواص اور عوام میں نہ کی جائے، شہریوں کی حیثیت سے سب کا مرتبہ برابر ہو، اور سماجی زندگی کے معنی شرفا اور درباریوں کی خوشامد اور حاکموں کی زیادتیوں کو برداشت کرنا نہ ہو بلکہ ایک اجتماعی جدوجہد میں شریک ہونا اور فرائض عامہ کو انجام دینا۔ جس آزادی اور مساوات کے روسو نے گن گائے اسی کی ہر روشن خیال فرانسیسی کو تمنا تھی، جس معاشرت اور سیاسی زندگی کو روسو نے انسانیت کا تقاضا سمجھا اس کا اپنے اپنے رنگ میں سب کو حوصلہ تھا۔ روسو سے ہر بات میں اتفاق کرنے والے تو بہت کم تھے، لیکن اس کی تصانیف میں ہر شخص کو کہیں نہ کہیں اپنے دل کی بات اس طرح کہی ہوئی مل گئی کہ وہ روسو کا معتقد اور گرویدہ ہو گیا اور اسے اپنی تمام خواہشوں کا ترجمان سمجھنے لگا۔

روسو کی دوسری تصنیف ”انسانوں میں عدم مساوات کا آغاز“ (۱۷۵۳) موضوع کے لحاظ سے سیاسیات سے زیادہ تعلق رکھتی ہے اور اس میں سیاسیات

کے جلد اہم مسائل، جیسے قانون فطرت، سیاسی زندگی کی ابتدا اور سیاسی مظاہر کی پہلی شکلوں پر بحث بھی کی گئی ہے۔ لیکن یہاں بھی اس کے خیالات میں منطق اور تاریخ اور شاعرانہ تخیلات کی وہی عجیب و غریب آمیزش ہے جو اس کی پہلی تصنیف میں ملتی ہے۔ اپنے مقالے کا مقصد اس نے یہ بتایا ہے کہ انسانی زندگی کی نشو و نما میں ”وہ وقت معین کیا جائے جب حق کے بجائے طاقت کا دور دورہ ہو گیا اور خود فطرت انسانی قانون کے ماتحت کردی گئی اور یہ بتایا جائے کہ کیا کیا سبز باغ دکھائو زرد اور کمزوروں کی فرماں برداری پر آمادہ کر لئے گئے“ اور لوگوں نے سچی مسرت کے بدلے ایک فرضی سلامتی خرید لی۔“۔ عدم مساوات کے آغاز کے متعلق اپنا نظریہ بیان کرنے کے لئے روسو نے ضروری سمجھا کہ خالص حیوان سے مہذب انسان ہونے تک انسانی نشو و نما کے تمام مذاہج، فطری معاشرت اور اس معاشرت کے سیاسی اور تمدنی زندگی میں تبدیل ہونے کا طریقہ دکھایا جائے۔ وہ فطری زندگی کو ہویز، سچی نوزا اور لوک کی طرح ایک تاریخی مظہر نہیں قرار دیتا۔ ”انسان کی فطرت میں اصلی اور مصنوعی کا فرق کرنا آسان کام نہیں ہے، یا ایسی حالت کے متعلق کماحقہ علم رکھنا جو اب موجود نہیں، بلکہ شاید کبھی موجود نہ تھی اور نہ کبھی وجود میں آئے گی، لیکن جس کے متعلق صحیح خیالات رکھنا ضروری ہے، تاکہ ہم اپنی موجودہ حالت کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کر سکیں۔“۔ یعنی روسو کے نزدیک فطری زندگی کو ایک تاریخی حالت سمجھنا غلط ہے، فطری زندگی محض ایک معیار کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ بھی ایک شاعرانہ معیار ہے۔ لیکن روسو خود اس بات کو بھول جاتا ہے اور شروع کے اس ایک جملے کے سوا اور کہیں نہ یہ محسوس ہوتا ہے اور نہ روسو خود ظاہر کرتا ہے کہ اس کی نیت ہدم مساوات کے مسئلے پر خالص علمی اور تاریخی بحث کرنا نہیں ہے۔ پہلے تو وہ ان مصنفوں پر اعتراض کرتا ہے جنہوں نے انسانی سیرت کو صحیح طور پر سمجھنے بغیر قانون فطرت پر رائے زنی کی ہے۔ پھر ایک اس کی تعریف اپنے فلسفے کے مطابق کرتا آیا ہے ”اور اس کی ہدایاں ایسے، فوق السابغی اصولوں پر منحصر کی گئی ہیں کہ جنہیں دریافت کرنا درکنار ہم لوگوں میں بہت کم ایسے ہیں جو انہیں سمجھ سکیں۔“۔ یہ خیال کرنا کہ انسان اپنی فطری حالت میں ان دقیق قاعدوں اور اصولوں کو دریافت کر سکتا تھا

گوہا یہ فرض کرنا ہے کہ آدمی انسان بننے سے پہلے ہی فلسفی ہو گیا تھا۔ فطری زندگی کے بارے میں بھی ان لوگوں کی رائے قاطع ہے، سب نے، فکر، لالچ، ظلم، ہوس اور غرور کا ہر وقت ذکر کرتے کرتے فطری زندگی میں ان تصورات کا وجود فرض کر لیا ہے جو ابھی انہوں نے معاشرتی زندگی پر قبضہ کر کے قائم کئے ہیں۔ ”وہ ذکر کرتے ہیں وحشی کا اور تصویر بناتے ہیں مہذب آدمی کی۔“ خود روسو کے خیال میں عقل سے بہت پہلے انسان کی رہبر دو جبلتیں ہوتی ہیں، ایک تو اپنی سلامتی اور بہبود کی خواہش، اور دوسری اپنے ہم جنس کو تکلیف میں دیکھنے سے نفرت۔ انسان جب وحشی جانوروں کی طرح رہتا تھا تو اس میں اپنی جان محفوظ رکھنے کی پوری صلاحیت تھی۔ وہ مضبوط، پھرتیلا اور چالاک ہوتا تھا۔ مگر ہم کو یہ نہ سمجھ لہنا چاہئے کہ اسے اپنی حفاظت کے لئے ہر وقت ہر سر پر ہکار دھنا پڑتا تھا۔ ”چونکہ انسان کے اس حالت میں نہ اخلاقی تعلقات ہوتے ہیں نہ معینہ فرائض، اس لئے وہ نہ اچھا ہو سکتا ہے نہ برا، اس میں نہ خرابیاں ہو سکتی ہیں نہ خوبیاں۔“ ”ہمیں ہو بہو کی طرح یہ نہ طے کر لینا چاہئے کہ نہ کی کا کوئی تصور نہ ہونے کی وجہ سے انسان لازمی طور پر برا ہوتا ہوگا۔“ انسان آزاد تھا، بے پروا تھا، نہ دکھ، نہ تنہا نہ دکھ پہنچاتا تھا۔ وہ درخت کے نیچے بیٹھ کر خوب پھٹ بھر کھاتا، قریب کے چشمے میں اپنی پیاس بجھاتا، پھر اسی درخت کے تلے پڑ کر سو جاتا اور اس طرح اس کی کل ضروریات پوری ہو جاتیں۔ لیکن وہ اس حالت پر قائم نہیں رہ سکتا تھا۔ انسان اور حیوان میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان صاحب اختیار ہوتا ہے۔ جبلی خواہشوں کے علاوہ اس میں اپنا ارادہ ہوتا ہے اور انفرادی اور مجموعی حیثیت سے ترقی کرنے اور درجہ کمال تک پہنچانے کی استعداد۔ آب و ہوا اور دوسرے فطری محرک انسانوں کو اپنی قوت ایجاد کام میں لانے اور اپنی زندگی کے طریقہ کو بہتر بنانے پر مجبور کرتے ہیں، رفتہ رفتہ وہ باہمی امداد کی قدر پہنچانے لگتے ہیں، خاندانی زندگی شروع ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ مردوں اور عورتوں میں فرائض اور ذمہ داریوں کی تقسیم۔ انسان میں اب آزادی اور تنہائی کی خواہش کے بجائے محبت اور ایثار کا جذبہ بیدار ہوتا ہے، اور ملکیت کا دستور بھی سام ہو جاتا ہے۔ ”معاشرے کا اصل بانی وہ پہلا شخص تھا جس نے زمین کے ایک ٹکڑے کے چاروں طرف بارہ لگا کر یہ کہنے کی ہمت کی کہ یہ

مہرا ہے ، اور جسے ایسے سادہ لوح لوگ مل گئے کہ انہوں نے اس کی بات مان لی ۔ لیکن شروع شروع میں ایسے اور پرائے کا احساس بہت قوی نہیں تھا ، فرائض کی تقسیم سے فرصت کا وقت بڑھ گیا تھا ، لوگوں کو آسائش اور آرام کی فکر ہو گئی تھی ، مگر اس کے لئے سامان کافی نہ تھا ، اور گو اس زمانے میں ان خرابیوں کے آثار موجود تھے جو بعد کو نمودار ہوئیں ، پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ”دنیا کے شباب کا زمانہ“ تھا ۔

ہوبز ”سہی نوزا اور لوک پر اعتراض کرنے کے باوجود روسو نے فطری زندگی کا نقشہ بنانے میں وہی طریقہ اختیار کیا ہے جو ان فلسفہوں نے کیا تھا ۔ اس نے اس حد تک تو مبالغے سے پرہیز کیا ہے کہ انسان کو اس حالت میں کسی دقیق فلسفہ قانون کا موجد نہیں قرار دیا ، لیکن اس کا فطری انسان بھی محض تصور کی ایجاد ہے ، خواہ اس ایجاد سے روسو کا مقصد کچھ بھی ہو ۔ انسان جب جانوروں کی سی زندگی بسر کرتا تھا تو وہ بالکل جانور رہا ہوگا ، اور اس کی حالت قابل رشک نہیں قابل رحم ہوگی ۔ اس مسئلے پر عملی بحث کرنا فضول ہے ، کیونکہ اس کے متعلق ہمیں کوئی معلومات نہیں ہیں ۔

انسانی زندگی کا حال عالم شباب تک بیان کر کے روسو نے عدم مساوات کے آغاز پر بحث شروع کی ہے ۔ جب سے انسان دوسرے کی مدد کا محتاج ہو جاتا ہے اور وہ ذخیرہ اور سرمایہ جمع کرنے کے فوائد محسوس کرنا ہے ، مساوات غائب ہو جاتی ہے ، ملکیت اور اس کے ساتھ محنت کا رواج ہو جاتا ہے ۔ ممکن ہے تمدن کے مداح اس نئے رواج کو بہت مبارک سمجھیں ، کیونکہ تمدن کا انحصار انہیں پر ہے ، ”فلسفی کے لئے لوہا اور اناج وہ چیزیں ہیں جنہوں نے انسان کو تمدن کر دیا اور نوع انسانی کو تباہ کر دیا“ ۔ یہ وہ چیزیں تھیں جو دولت کو بڑھاتی تھیں ، دولت بڑھنے سے فساد پیدا ہوتا ہے ، اور دولت مند لوگ اس فساد سے فائدہ اٹھا کر غریبوں کو بہکتے ہیں ، اور انہیں معاشرے کی بنا ڈالنے اور ملکیت کے حق کو محفوظ رکھنے کے لئے قانون وضع کرنے پر آمادہ کر لیتے ہیں ۔ اس معاشرے اور اس حکومت کی نہ کوئی معین شکل ہوتی ہے اور نہ اس کی بنیاد قوی ہوتی ہے ، لیکن وہ حاکموں کی مطلق العنانی اور رعایا کی غلامی کا

پیش خیمہ ہوتی ہے - ”جن عیوب کی وجہ سے معاشرتی ادارے ناگزیر ہو جاتے ہیں انہیں کے وجہ سے ان اداروں کا صحیح استعمال ناممکن ہو جاتا ہے“ دولت پیدا ہونے کے بعد فضائل کی سچی قدر نہیں دیتی اور جیسے جیسے آرام طلبی اور عیش پرستی لوگوں کی سیرت کو بگڑتی ہے ان کے حاکموں کا تسلط بڑھتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک طرف قوم میں خود داری کا احساس اور آزادی کا مبارک شوق نہیں دھتا اور دوسری طرف حاکم اپنے فرائض کو بالائے طاق رکھ کر اپنے حقوق کو تسلیم کرنا اور قوم کو غلامی میں مبتلا رکھنا اپنا اصل مقصد سمجھنے لگتے ہیں۔ روسو کا اصل موضوع عدم مساوات کے آغاز کو سمجھانا تھا، اور جیسا کہ وہ ایک جگہ پر کہتا ہے، ”سیاسی مظاہر کا ذکر اس نے محض ضللاً کہا ہے۔ لیکن اس ضمنی بحث میں اس نے بہت سے نظریے پیش کئے ہیں جن کا وہ کوئی معقول ثبوت نہیں دیتا۔ وہ یہ صاف صاف نہیں بیان کرتا کہ اس کے نزدیک سیاسی زندگی کیونکر شروع ہوئی اور ریاست اور سیاسی معاشرے کی بنا کھا سمجھی جانا چاہئے۔ کہیں کہیں پر تو وہ معاہدہ اجتماعی کی طرف اشارہ کرتا ہے، مگر اس کا مستقل خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریاست اور سیاسی اداروں کو امیروں کے فریب کا نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ ہم کو قطعی طور پر صرف یہ بتایا جاتا ہے کہ لوگ آزادی کی حالت سے یکبارگی مطلق العنان حاکموں کے ماتحت نہیں ہو گئے۔ انہیں اپنی آزادی عزیز تھی اور یہ بات بالکل بعید از قیاس ہے کہ انہوں نے اپنی مرضی سے مطلق العنان حکومت قائم کی ہوگی۔ لیکن روسو نے ان مسائل پر محض ایک سطحی نظر ڈالی ہے، اور اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لئے دلیلوں کے بجائے خطابت سے کام لیا ہے۔ ”انسانوں کی طرف غلامی سے ایک طرح کی رغبت منسوب کرتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ جو ان کی نظروں کے سامنے ہوتے ہیں اپنی غلامی کو صبر سے برداشت کرتے ہوتے ہیں۔ مگر وہ یہ نہیں جانتے کہ آزادی کا وہی حال ہے جو معصومیت اور نہکی کا۔ جب تک یہ چیزیں ہم میں موجود ہوں ہم ان کی قدر پہچانتے ہیں“ لیکن جب وہ جانی دھیں تو ان کا شوق بھی فائب ہو جاتا ہے۔“ جو خود غلام ہو، جیسے کہ روسو کے خیال میں سیاسی فلسفی عام طور سے تھے، اس کے تو ذہن میں آزادی کا تصور قائم ہونا دشوار ہے۔ ”جب میں ننگے وحشیوں کے گروہوں کو یورپ

کے سامان آسائش پر حقارت کی نظر ڈالتے ہوئے اور اپنی آزادی کو محفوظ رکھنے کے لئے بھوک، آگ، قید کی زنجیروں اور موت کی مصیبتیں دلپیرانہ برداشت کرتے ہوئے دیکھتا ہوں تو مجھے یقین ہو جاتا ہے کہ آزادی پر بحث کرنا غلاموں کا کام نہیں۔“

روسو کی سب سے مکمل تصنیف ”معاہدۂ اجتماعی“ ہے، جو ۱۷۶۲ میں شائع ہوئی۔ اس تصنیف میں وہ اپنی بحث نہایت تہذیبی دل سے شروع کرتا ہے، مگر پھر اس کا جوش یکایک اُبل پڑتا ہے۔ ”انسان آزاد پیدا ہوا ہے، مگر ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے۔ بہتر ہے اپنے آپ کو دوسروں کے آقا سمجھتے ہوں، حالانکہ دراصل ان سے بھی بڑے کر غلام ہوتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی؟ مجھے نہیں معلوم۔ یہ حق بجانب کیونکر ثابت کی جاسکتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ میں اس مسئلہ کو حل کرسکتا ہوں۔“ روسو کا یہ کہنا کہ اسے نہیں معلوم کہ آزاد انسان غلام کیسے ہوگئے ایک عجیب بات ہے، اس لئے کہ اس نے ”عدم مساوات کے آغاز“ میں اسی پر بحث کی تھی اور اسی کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا تھا۔ لیکن یہاں پر اس کا مقصد شکایت نہیں ہے، یہاں وہ سیاسی نظام کو حق بجانب دکھانا چاہتا ہے۔ ”عدم مساوات کے آغاز“ میں اس نے لوگوں کی جس ابتدائی قلعی کا ذکر کیا تھا اس کی وہ یہاں پر تلافی کرنا اور ایک ایسے نظام کا خاکہ کھینچنا چاہتا ہے جو شہریوں کی آزادی اور عزت کو محفوظ رکھے۔ روسو کا ارادہ سیاسی یا متمدن زندگی کی مخالفت کرنا نہیں تھا، ”معاہدۂ اجتماعی“ میں سیاسی زندگی کو جو مرتبہ دیا گیا ہے وہ یونانیوں کے سوا اور کسی نے اسے نہیں عطا کیا۔ لیکن یہ پڑے کر کہ ”انسان آزاد پیدا ہوتا ہے مگر ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے“ خواہ مخواہ اندیشہ ہوتا ہے کہ روسو نے ساری دنیا کو تہ وبالا کر دیلے کی تہان لی ہے۔ ایسے ہی جملوں کی بدولت آزادی کو ترسی ہوئی فرانسیسی قوم میں روسو کے فلسفے کا بہت بڑا چرچا ہوگیا اور ایک آئین نے جو سب کے دل میں اُٹھ رہی تھی الفاظ کا جامہ پہن لیا۔ مگر روسو کا مطلب وہ نہیں تھا جو بظاہر اس کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔ انسان آزاد ہوکر نہیں پیدا ہوتا، اسے آزادی صرف صحیح قسم کی سیاسی زندگی میں اور سچے سیاسی اصولوں پر عمل کرنے سے حاصل ہوسکتی ہے، ورنہ وہ

ہوس اور غرض کا بندہ رہتا ہے۔ انسان زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، اس سے تو انکار کرنا مشکل ہے، لیکن یہ زنجیریں اس کی تگ نظری، خود غرضی اور نفس پرستی نے ڈھالی ہیں، ان سے وہ رہا اس صورت میں ہو سکتا ہے جب وہ اپنے دل کو پاک کرے، راست بازی کو اپنا مسلک بنائے، اور اس حقیقت کو جو اس کی نظروں سے کبھی چھپی نہیں دھتی اپنا رہبر بنائے۔ یہ سب روسو نے بغد کو بیان کیا ہے، اور اس میں گو شاعری بہت ہے، مگر وہ سچی شاعری ہے، اس کا مقصد تعمیر ہے، اس طرح کی وحشت ناک تخریب نہیں جس نے فرانسیسی انقلاب میں خون کے دریا بہائے۔

یہ بتا کر کہ وہ سیاسی نظام کو برحق ثابت کرنے کی تدبیر نکالنا چاہتا ہے، روسو ان نظریوں پر فور کرتا ہے جو ریاست کے آغاز کی نسبت پیش کئے گئے ہیں۔ ریاست کو محض زور آوروں کے زور پر منحصر کرنا غلط ہے، کیونکہ زبردستی سے کوئی حق نہیں پیدا ہوتا اور ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ محکوموں کو اس کا حق ہے کہ جب ممکن ہو وہ حاکموں کے پلنگے سے نجات حاصل کر لیں۔ یہ بھی تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ سیاسی اقتدار خدا کی دیں ہے، اور اس وجہ سے فرمان برداری ہمارا فرض ہے، جیسا کہ بوسوئے اور فلمر کا خیال تھا، کیونکہ اگر اقتدار خدا کی دیں ہے تو سب بھماریاں بھی اسی کی دیں ہیں، اور اگر ہم بھماری کا علاج کرتے ہیں تو ہمیں سیاسی نظام کی اصلاح کرنے کا بھی حق ہے۔ چونکہ سیاسی نظام نہ خود پختہ وجود میں آیا نہ خدا کے حکم سے، اس لئے بس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ہم انسان کو اس کا موجد اور بانی سمجھیں۔ گورچی اس نے فرمانروائی کی بڑھاپا ایک معاہدے کو قرار دیا تھا جس کے رو سے محکوم تمام حقوق بادشاہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں، جیسے غلام اپنے آٹا کو اپنی ذات اور ملکیت پر پورا اختیار دیدیتا ہے۔ لیکن روسو کو ایسا معاہدہ بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے جس میں ایک فریق کا سراسر نقصان ہو اور دوسرے کا ہو طرح سے فائدہ۔ ”اپنی آزادی سے دست بردار ہونا اپنی انسانیت اور تمام انسانی فرائض سے دست بردار ہونا ہے۔ ایسے شخص کے لئے جو ہر چیز سے دست بردار ہو جائے کوئی معاوضہ ممکن نہیں۔ ایسی دست برداری انسانی فطرت کے سراسر خلاف ہے، کیونکہ انسان سے ارادے کی تمام آزادی

لے لیتا اس کے افعال و اعمال کو اخلاقی معنی سے خالی کر دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایسا معاہدہ جس میں ایک طرف مطلق اقتدار کا مطالبہ اور دوسری طرف کامل فرمان برداری کا وعدہ ہو مہمل اور مفاد قص ہے۔ کوئی قلم چٹاک نہیں مغلوب ہونے پر بھی معاہدے کے ذریعے سے غلام نہیں بنائی جاسکتی۔ فاتح جان بخشی کے بدلے میں غلامی پر مجبور نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ فاتح کو اس کا حق نہیں ہوتا کہ جن لوگوں پر وہ غالب آئے ان سب کو مار ڈالے، اور اگر وہ جبراً حکومت کرے تو بھی محکوم تانوں اور اخلاق کے رو سے اس کی اطاعت پر مجبور نہیں۔ اس طرح روسو یہ ثابت کر دیتا ہے کہ سیاسی اقتدار صرف محکوموں کی رضامندی سے قائم ہو سکتا ہے اور اس کا انحصار ہمیشہ انہیں کی رضامندی پر رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے نظریہ پیش کرتا ہے۔

”عدم مساوات کے آغاز“ میں روسو اس آزاد فطری زندگی کو جب کہ انسان نے پہلے پہل اجتماعی طرز معاشرت اختیار کیا دنیا کا عالم شہاب قرار دیا تھا۔ لیکن ”معاہدہ اجتماعی“ کی تصنیف تک اس کے خیالات بہت کچھ بدل گئے تھے۔ یہاں ”عالم شہاب“ کا دور بالکل بے ثبات قرار دیا جاتا ہے، اور معاشرے کا قائم ہونا صرف ایک ترقی کی صورت ہی نہیں بلکہ حفاظت کا واحد طریقہ مانا جاتا ہے۔ ”معاہدہ اجتماعی“ میں روسو فطری زندگی کو تاریخی واقعے کی نوعیت نہیں دیتا، اس طرح وہ اس اعتراض سے بچتا رہتا ہے جو لوگ پر کیا جاسکتا ہے، کہ اس نے ایک واقعے کو تاریخی قرار دیا ہے جس کا پتہ تاریخ میں کہیں نہیں ملتا۔ ہوبز کی طرح اس نے فطری زندگی اور معاہدہ اجتماعی کی درمیانوں سے منطقی تال جال بوی نہیں بڑا ہے۔ معاہدے کا ذکر کرنے سے پہلے وہ یہ ثابت کر چکا ہے کہ ریاست زبردستی قائم کی جائے تو چاہے وہ صدیوں قائم رہے اسے ریاست کہنا اور اس کے ماتحتوں کو شہری اور آزاد سمجھنا غلط ہے۔ لوگ غلام بنتے رہیں اور بدلتے جاتے رہیں، تلوار کی دھل کو روکنے کی اکثر لوگوں میں شمت نہیں ہوتی۔ لیکن روسو جس ادارے کو ریاست اور جس معاشرے کو سیاسی معاشرہ سمجھتا ہے وہ اس طرح قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے لئے رضامندی کی شرط ہے اور یہ شرط اسی حالت میں پوری ہو سکتی ہے جب لوگ اپنے ارادے سے مناسب معاہدہ کریں۔ اس معاہدے کے مختلف ضابطے ”گو وہ شاید کہی باقاعدہ بیان نہیں کئے

گئے ہیں، ہر جگہ ایک سے ہیں، ہر جگہ تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ” ہم میں سے ہر ایک سب کے ساتھ مل کر اپنی ذات اور اپنی تمام قوت کو ارادۂ عامہ کے بالکل ماتحت کر دیتا ہے، اور اس کے بدلے میں ہم ہر ایک کو اجتماعی ہستی کا ایک جزو تسلیم کرتے ہیں۔ “ یہ معاہدہ افراد کو ایک مربوط جماعت بنا دیتا ہے، ” اس سے ایک اخلاقی اور اجتماعی ہستی پیدا ہوتی ہے جس کے اگلے ہی اجزاء ہوتے ہیں جتنے کہ افراد جماعت میں شریک ہیں، اور جسے اسی معاہدے کے ذریعے سے ربط و اتحاد، مجموعی شخصیت، جان اور ارادہ حاصل ہوتا ہے۔ “ افراد کے لئے معاہدے میں شریک ہونا گویا اپنے آپ کو جان اور مال سمیت معاشرے اور ریاست کے حوالے کر دینا ہے۔ اس کے بعد وہ کسی حق کی نسبت یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ معاشرے یا ریاست کے اختیار سے باہر ہے۔ لیکن دوسو یہ ظاہر کر دیتا ہے کہ اس سے کسی کا نقصان نہیں ہوتا۔ چونکہ ہر ایک یکساں اپنے حقوق سے دست بردار ہو کر ریاست کو ان کا محافظ بنا دیتا ہے، اور شرائط سب کے لئے ایک سے ہوتے ہیں، اس لئے کسی زیادتی کا اندیشہ نہیں رہتا اور اتحاد اور ربط میں بھی کوئی کمی نہیں رہتی۔ ” مختصر یہ کہ ہر شخص چونکہ اپنے آپ کو اور سب کے حوالے کر دیتا ہے، اس لئے وہ (در اصل) اپنے آپ کو کسی کے بھی حوالے نہیں کرتا، اور چونکہ معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایسا نہیں ہوتا جس پر ہم کو وہ حقوق نہ حاصل ہو جائیں جو ہم خود اسے دیتے ہیں، اس لئے ہم جتنا کہوتے ہیں اتنا ہی ہمیں واپس مل جاتا ہے اور جو کچھ ہمارے پاس ہوتا ہے اسے محفوظ رکھنے کی طاقت بڑھ جاتی ہے۔ “ انفرادی حقوق کے طرفداروں کو یوں اطمینان دلا کر دوسو ان فائدوں کو بیان کرتا ہے جو انسان کو معاشرے اور ریاست کے قائم ہونے سے میسر ہوتے ہیں۔ یہاں پر ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ سچی سیاسی زندگی کا کس درجہ قائل تھا، اور وہی فطری معاشرت جس کی اس نے پہلے اتنی تعریف کی تھی، اگرچہ محض بگڑے ہوئے تمدن اور تہذیب کی ضد میں، ” معاہدہ اجتماعی “ کی تصنیف کے وقت، یعنی جب وہ سچی سیاسی زندگی کا نقشہ کھینچ رہا ہے، اسے کتلی ختہر معلوم ہونے لگی تھی۔ سیاسی معاشرے اور ریاست میں داخل ہو کر انسان اپنی فطری آزادی سے اور اس حق سے ہاتھ دھوتا ہے جو اسے ہر چیز پر جو اسے پہلی لگتی حاصل تھا۔ لیکن اس کے بدلے میں اسے ملکیت اور ملکیت کا

حق ملتا ہے، اور معاشرے کے ارادۂ عامہ کے سوا اس کے حقوق میں دست اندازی کرنے والا کوئی نہیں ہوتا۔ یہ فائدہ خود روسو کے نزدیک اور فوائد کے مقابلے میں بہت ادنیٰ ہے۔ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ اس نے سیاسی معاشرے کا وجود میں آنا نوع انسان کی سلامتی کے لئے ناگزیر فرض کیا تھا۔ اب وہ کہتا ہے کہ ”فطری حالت سے گزر کر سیاسی نظام میں داخل ہونے سے انسان میں ایک حیرت انگیز تبدیلی ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے عمل میں جہالت کی جگہ انصاف کا معیار کارفرما ہو جاتا ہے اور اس کے افعال میں وہ اخلاقی صفت پیدا ہو جاتی ہے جو پہلے موجود نہ تھی۔ اس وقت جسمانی خواہش کے بجائے فرض کا احساس، دوس کی جگہ حق کا احساس، انسان کے عمل کا محرک بن جاتا ہے، اور انسان، جو اب تک اپنے سوا کسی کا خیال نہیں کرنا تھا، خود کو دوسرے اصراروں کے مطابق چلنے پر مجبور پاتا ہے، اور اسے نفس کا کہنا ماننے سے پہلے عقل کے مشورے پر چلنا پڑتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ بہت سے اختہارات کہو بہتہتا ہے جو اسے فطرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں، لیکن ان کے بدلے میں اسے اتنے ہی بڑے فوائد بھی پہنچتے ہیں۔ اس کے قوی استعمال میں آتے ہیں، اس کے خیالات وسیع، اس کے احساسات لطیف اور اعلیٰ ہو جاتے ہیں، اس کی ساری شخصیت بلندی کے اس درجے پر پہنچ جاتی ہے کہ اگر اس نئی حالت میں خود اس کی زیادتیاں اور دستور کی ہدائیاں اسے اس کی قدیم حالت سے بھی زیادہ نچے نہ کر دیتیں، تو اس کا فرض ہو جاتا کہ ہمیشہ اس مبارک لمحے کو دعا دیتا رہے جب وہ فطری زندگی کی قہد سے رہا ہوا اور ایک بیوقوف اور جاہل چانور سے ایک ذی عقل ہستی، ایک انسان بن گیا۔“

اس میں شک نہیں کہ روسو کا معاہدۂ اجتماعی ایک مہینے تصور ہے، اور اس طرح ایک آن میں انسان کی دُیا پست جانا شاعرانہ مبالغہ ہے۔ تاریخ بھی ہمیں یہ بتاتی ہے کہ سیاسی حقوق اور فرائض کا احساس رفتہ رفتہ پیدا ہوا۔ لیکن تاریخ کے رو سے بھی ہم روسو پر صرف یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ اس نے انداز بیان کسی قدر غلط اختیار کیا، اس کا دعویٰ دراصل صحیح ہے۔ انسان کا چھوٹی عرصہ اسے فطرت کی طرف سے ملا ہے، اس عرصہ میں خوبیاں بھی ہیں اور خرابیاں بھی، لیکن اسی وجہ سے کہ

آدمی میں انسانی عنصر بھی شامل ہے، اُس کے لئے حیوانی زندگی خطرناک ہو جاتی ہے، اور خطروں سے فحشات پانے کی صورت یہی ہے کہ وہ اپنے فطری عنصر کو انسانی عنصر کے ماتحت کر دے، یعنی سیاسی معاشرہ قائم کرے، کیونکہ انسانی عنصر کو نشو و نما کے لئے جو ماحول درکار ہے وہ صرف سیاسی معاشرے میں میسر آسکتا ہے۔ سیاسی معاشرہ اگر ویسا نہ ہو جیسا کہ اسے ہونا چاہئے تو انسان کا حیوانی یا فطری عنصر غالب رہتا ہے، جسے روسو اپنی اصطلاح میں ”فطری حالت کی طرف واپس جانا“ کہتا ہے، اور اصطلاح تاریخ میں یہی کیفیت حالت تزلزل یا بگڑی ہوئی نشو و نما کہلائے گی۔ فطری عنصر کا غالب رہنا انسان کی شان کے خلاف ہے، کیونکہ عقل اور اخلاقی احساس، جو انسانی سہرت اور سرشت کے زیور ہیں، ناموزوں فضا میں کبھی فروغ نہیں پاسکتے، اور انسان کو نشو و نما کی وہ آزادی نہیں مل سکتی، اس کے حوصلوں میں بلند پروازی کا وہ شوق پیدا نہیں ہوسکتا جو روسو، اور نوع انسانی کے دوستوں اور قدر دانوں کی نظر میں انسان کا خداداد حق ہے۔ سیاسی آزادی کے متعلق خیالات میں اختلاف ہوسکتا ہے اور انفرادیت کے حامی روسو پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے ریاست کو اُس قدر وسیع اور ہمگھر اختیارات دیدئے کہ اس کی ریاست اور ہوہز کے حاکم مطلق بادشاہ میں صرف نام کا فرق رہ جاتا ہے۔ روسو نے واقعی ریاست کو مختار کل بنا دیا ہے، اور ارادہ عامہ کی فرمانروائی پر، جو معاہدہ اجتماعی کے بعد خود بخود قائم ہو جاتی ہے، کسی طرح کی پابندی عاید نہیں کی گئی ہے۔ روسو کا دعویٰ یہ ہے کہ ارادہ عامہ کسی کو نقصان نہیں پہنچا سکتا، اس لئے کہ ہر شخص اپنی بھلائی چاہتا ہے اور ارادہ عامہ صرف اس عام خواہش کا اظہار کرسکتا ہے۔ اس کی ریاست میں حاکم اور محکوم کا وہ فرق جو محکوموں کے حقوق کو چوکھم میں ڈال دیتا ہے، پیدا نہیں ہوسکتا۔ ریاست کے تمام شہری خود ہی فرمانروا بھی ہیں اور فرمان بردار بھی، حاکم بھی، محکوم بھی۔ ریاست کا ربط جبراً قائم کیا ہوا نہیں، شہریوں کے اپنے معاہدے کا نتیجہ ہے، شہریوں کے امن اور اطمینان کی ذمہ دار کوئی قوت نہیں، بلکہ اقراض اور مقاصد کی وہ ہم آہنگی جو سیاسی معاشرے کے وجود میں آتے ہی لوگوں کے دلوں میں جلوہ افروز ہو جاتی ہے۔ روسو کی ریاست محض ظاہری انتہاد نہیں، وہ ایک

جسم نامی ہے جس کے اجزا کل میں متحد ہو جاتے ہیں۔ اس کے مدنظر یہ نہیں ہے کہ فرد اور معاشرے یا ریاست کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم کر کے کوئی نازک توازن قائم کرے، بلکہ وہ ریاست میں کامل جسم نامی کے اوصاف پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ”جس طرح فطرت ہر انسان کو اپنے اعضا پر پورا اختیار دیتی ہے، اسی طرح معاشرہ اجتماعی سیاسی معاشرے کو اپنے تمام اراکین پر کامل اختیار دیتا ہے، اور اسی اختیار کو ہم فرماںروائی کہتے ہیں“ جب ارادہ عامہ اس کا رہبر ہو۔“ ارادہ عامہ کے حامل اور ریاست کے فرماں روا خود شہری ہوتے ہیں، اس لئے روسو انہیں کسی طرح سے پابند کرنا مشکل سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اندیشہ بھی بے جا ہے کہ شہری ایسا طرز عمل اختیار کریں گے جس سے خود انہیں نقصان پہنچے۔ دراصل اس کا منشا یہ ہے کہ چونکہ ریاست ایک نامی جسم ہے، اس لئے شہریوں کے کوئی ایسے حقوق نہ ہونا چاہئیں، فرماںروائی پر کوئی ایسی قید نہ ہونا چاہئے، جس سے ریاست کی نشو و نما میں خلل پڑ سکے اور اس کے وجود میں آنے کا مقصد فوت ہو جائے۔

اور مسائل کی طرح اس میں بھی روسو نے واقفیت اور علمیت کی ایسی آمیزش کردی ہے جس نے خود اسے اور اس کے اثر پذیروں کو غلط فہمی میں ڈال دیا۔ اس کا یہ نظریہ کہ ریاست ایک جسم نامی ہے بالکل صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے، اور فرد اور جماعت میں جو ربط و ربط پیدا کرنا چاہتا تھا اس کی اہمیت اور ضرورت ظاہر ہے۔ لیکن اغراض کی وہ عم آہستگی، مقاصد کی وہ یکجہتی جو روسو نے فرض کی ہے سیاسی زندگی کا پہلا قدم نہیں ہے بلکہ ترقی اور نشو و نما کی آخری منزل، کمال کا انتہائی درجہ۔ روسو نے ہر اس حالت کو جو اس کے سیاسی فلسفے کے مطابق نہ ہو، معاشرے اور ریاست کی بگڑی ہوئی شکل قرار دے کر بھٹ سے خارج کر دیا ہے، اگرچہ وہ خود بھی متحسوس کرتا ہے کہ سیاسی اخلاق کا اس بلندی پر قائم رہنا جس پر وہ اسے دیکھنا چاہتا تھا بہت دشوار ہے۔ اس کا سیاسی فلسفہ ایک بہت اعلیٰ معیار ہے، جس پر ہر قوم کو اپنا سیاسی نظام جانچتے رہنا چاہئے، لیکن اس معیار کے حصول کو قبل از وقت ممکن سمجھ، لینا بڑی خرابی کا باعث ہو سکتا ہے۔ روسو پر اس کا الزام نہ لگانا چاہئے کہ اس نے اپنے تخیل کو دنیا کے جزوی

”واقعات“ کا پایند نہیں کیا - اس کی غلطی یہ تھی کہ اس نے واقعیت اور عینیت کی درمہانی کر لیا توڑ دیں -

روسو سے پہلے بھی سیاسی فلسفیوں نے قوم کی فرمانروائی کا دعویٰ کیا تھا - ریاست کو ایک جسم نامی قرار دینے میں بھی اس نے کوئی جدت نہیں کی - لیکن اس سے پہلے کوئی بھی جمہوریت کا سچا معتقد نہیں تھا کسی کو اس کا یقین نہیں تھا کہ عوام ”یعنی سیدھے سادے غیر مہذب لوگ“ ریاست کا بھڑا پار لگا سکتے ہیں - یہ عقیدہ روسو کے دل میں سوستان کی سیاسی زندگی نے پیدا کیا اور روم اور یونان کی تاریخ کے مطالعے نے اسے اور پختہ اور گہرا کر دیا - لہٰذا اس عقیدے کا انحصار ایک اور نظریے پر ہے جسے روسو کے ذہن کی خاص ایجاد اور اس کے فلسفے کا جوہر سمجھنا چاہئے اور وہ اس کا ”ارادۂ عامہ“ کا نظریہ ہے - روسو نے کہیں ارادۂ عامہ کی تعریف وضاحت سے نہیں کی ہے مگر ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ ان جمعی خواہشوں اور حوصلوں کی طرح جو فطرت نے ہر نامی جسم کو دیے ہیں، ریاست بھی یہ حیثیت ایک جسم نامی کے ایک ارادہ رکھتی ہے جو ایک غیر متکسوس طریقے سے اس کو خطروں سے بچاتا اور منزل مقصود کی طرف مائل کرتا ہے - شہری اس سیاسی جسم نامی کے اجزا ہیں اس لئے وہ ارادۂ عامہ کے حامل ہوتے ہیں - ”جب تک کہ انسانوں کی ایک متحد جماعت اپنے آپ کو ایک جسم سمجھتی رہے“ اس کا عام حفاظت اور بہبودی کے متعلق ایک ارادہ رہتا ہے - اس وقت ریاست کے تمام قویٰ چست اور سادہ ہوتے ہیں اور اس کے سیاسی اصول صاف اور روشن - اس میں اغراض کی پیچیدگیاں اور تضاد نہیں پایا جاتا - عام مفاد حاصل کرنے کی صورت ہر جگہ بالکل واضح ہوتی ہے اور اسے دریافت کرنے کے لئے صرف تھوڑی سی عقل سلیم درکار ہوتی ہے - لیکن اگر سیاسی زندگی کا معیار پست ہو جائے اور انفرادی اغراض کے سوا ریاست کا اور کوئی دھیر نہ ہو، تو ارادۂ عامہ بگڑتا نہیں اور معدوم نہیں ہو جاتا - وہ ہمیشہ ایک سا رہتا ہے اور ہمیشہ خالص، ہمیشہ شہریوں کو صحیح راستے پر چلاتا ہے اور عام مفاد کی طرف مائل کرتا ہے - اگر وہ ظاہر نہ کیا جائے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ شہریوں کے دل میں موجود نہیں - وہ صرف معطل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا سننے اور ماننے والا کوئی نہیں ہوتا - روسو نے

خود یہ بات صاف طور پر کہی نہیں ہے، لیکن اس کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ریاست اور ارادۂ عامہ ایک ساتھ وجود میں آتے ہیں، اور جب تک ریاست نیست و نابود نہ ہو جائے، اس میں ارادۂ عامہ موجود رہتا ہے۔ گویا دونوں کا تعلق جسم اور جان کا سا ہے۔

ارادۂ عامہ کا نظریہ پوچھ کر کے روسو نے قوموں اور ریاستوں کی تاریخ کو زندہ کر دیا اور ان کی جد و جہد کی ایسی روشنی اور ہمت افزا تعبیر کر دی جو بعض تاریخی مطالعے یا وطن پرستی کے بڑے بڑے نہیں کی جاسکتی تھی۔ لیکن اس نے اپنے نصب العین کو عملی صورت دینے کی کوشش بھی کی اور اس میں اسے سخت ناامی ہوئی۔ اس کا یہ فرض کرنا کہ ہر مسئلے کے متعلق ارادۂ عامہ معلوم کیا جاسکتا ہے خود ایک غلطی تھی، اسے معلوم کرنے کی تدبیریں بتا کر اس نے اپنے فلسفے کو مضحک بنا دیا۔ ارادۂ عامہ ہر شہری کے دل میں ایک پاک جذبے کی شکل میں ہر وقت موجود ہوتا ہے، لیکن شہری خواہ کتنے ہی نیک نیت اور نیک سیرت، جوش حمیت اور جوش ایثار سے معمور ہوں، وہ ہر معاملے میں محتلف اپنی ذاتی رائے دے سکتے ہیں، اور اس کا ہمیشہ امکان رہتا ہے کہ ان کی رائے غلط ہو۔ رائے شماری کے ذریعے سے ارادۂ عامہ کسی صورت سے دریافت کیا ہی نہیں جاسکتا، اس کا اقلیت اور اکثریت کی رائے سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس کا کسی ایک مسئلے پر اظہار ہو سکتا ہے۔ وہ تاریخ کے خزانے میں ایک بیس بہا جواہر کی طرح محفوظ رہتا ہے اور اسی کو مل سکتا ہے جو صدق دل اور خلوص سے اس کو تلاش کرے۔ روسو کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ اگر شہریوں کی نیت بری ہو، ریاست میں فرقہ پید ا ہو جائیں اور ذاتی اغراض ریاست کی ضروریات سے زیادہ اہم سمجھیں جانے لگیں تو ریاست کا ترقی کرنا اور اپنے مقاصد حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ”اگر شہری کافی معلومات حاصل کرنے کے بعد، مگر ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کے بغیر کوئی فیصلہ کریں تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کی کثیر تعداد کا فرق نکال کر ارادۂ عامہ ہمیشہ معلوم ہو سکتا ہے“، یا یہ کہ ”مجلسوں میں جتنی ہم آہنگی ہو، یعنی رائے شماری سے جس قدر اتفاق رائے ظاہر ہو، اسی قدر ارادۂ عامہ غالب رہتا ہے“۔ ارادۂ عامہ ریاست اور سیاسی معاشرے کا رہبر ہونا ہے۔

مگر یہ کہنا بعض اہلہ فریبی ہے کہ ”جو شخص ارادۂ عامہ کی فرمان برداری سے انکار کرے اسے باقی سب فرمان برداری پر مجبور کریں گے“ جس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ آزاد ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔“ اسی طرح روسو نے ایک جگہ اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عام رائے کو اپنے خلاف پائے تو اسے سمجھنا چاہئے کہ اس نے ارادۂ عامہ کی نسبت غلط اندازہ لگایا ہے، اور اس کی رائے مان لی جاتی تو وہ خود اس کے حقہقی ارادے کے خلاف ہوتی، [۱] اور اس لحاظ سے وہ آزاد نہ ہوتا، کیونکہ اسے آزادی صرف ارادۂ عامہ کی فرمان برداری سے حاصل ہوسکتی ہے۔ ایسی ملطقی بازیگری روسو کے فلسفے کی شان کے بہت خلاف ہے اور اگر اس کے ذہن میں واقعیت اور عہدیت میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہوتی تو اسے ایسی دلیلوں سے کام لینے کی ضرورت نہ پڑتی۔ اختلاف رائے خلوص کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے، اس میں کوئی اندیشہ کی بات نہیں۔ غلطیاں کرنا اور بھٹکنا آزادی کی شرط ہے، کیونکہ اس کے بغیر تجربے کا وہ ذخیرہ فراہم نہیں کیا جاسکتا جو آزادی کو ایک حقیقت بنانے کے لئے ناگزیر ہے۔ لیکن روسو کی عہدیت پرستی او رومانیت نے اسے گوارا نہ کیا کہ انسان کسی اعلیٰ مصلحت کی بنا پر بھی اپنی اصل سے دور اور عہدی زندگی کی کسی نعمت سے محروم رکھا جائے۔

جہاں تک سیاسی نظام کا تعلق ہے، روسو کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ریاست چھوٹی ہونا چاہئے۔ جب تک اس پر عمل نہ کیا جائے اس کی اور تجویزیں سب بیکار ہو جاتی ہیں۔ رسم پوری کرنے کے لئے اس نے حکومت کے مختلف طریقوں پر بحث کی ہے، اور چاہتا ہے کہ اس پہلو سے نقل کر کے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ سیاسی مسائل کے اس پہلو سے فافل نہیں جس کی طرف موں تس کیو نے توجہ دلائی تھی۔ مگر یہ سب بعض دکھانے کے لئے ہے۔ روسو کا دل اس نظام اور انہیں سیاسی اصولوں میں اٹکا ہے جو یونان اور روم میں رائج تھے۔ اس کے نزدیک فرماں رواؤں کا حق نہ کسی کو دیا جاسکتا ہے نہ کوئی اس میں حصہ لگاسکتا ہے،

[۱]۔ ہر شہری (روسو کے نزدیک حقیقت میں وہی چاہتا ہے جو ارادۂ عامہ چاہتا

ہو، اور ارادۂ عامہ سے بے جانے یا جانے بوجھ کر اختلاف کرنا گویا اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جانا ہے۔

شہری اگر اس مقدس حق کو اپنے ارادے سے مسترد کر دے تو وہ بلحاظ معاہدہ جس نے ان سب کو ایک ریاست اور سیاسی معاشرے کی شکل دی تھی خود بخود ثبوت چاتا ہے اور وہ پھر منتشر افراد ہو کر رہ جاتے ہیں۔ فرض فرماں روائی کی تمام شرائط پوری کرنا شہریوں کا فرض ہے اور اس فرض سے وہ کسی حالت میں سبکدوش نہیں ہو سکتے، خواہ وہ حکومت کا کوئی طریقہ بھی اختیار کریں۔ فرماں روائی کا سب سے اہم فرض قانون وضع کرنا ہے اور قانون روسو کے نزدیک احکام نہیں بلکہ ”اتحاد کے ضابطے“ ہیں جنہیں وہی لوگ وضع کر سکتے ہیں جو اس اتحاد میں اراکین کی حیثیت سے شریک ہیں۔ قانون کا تعلق صرف کلی اصولوں سے ہوتا ہے، جزوی معاملات سے فرماں روا کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر حکومت اس قسم کی جمہوریت ہو جیسے کہ ایٹلیز میں تھی، یعنی اگر شہری حاکم بھی ہوں تو وہ جزوی امور میں بھی حاکموں کی حیثیت سے احکامات جاری کر سکتے ہیں۔ قانون وضع کرنے کے علاوہ فرماں روا کا ایک اور فرض یہ ہے کہ حکومت کا طریقہ معین کرے۔ روسو نے لوگ کی طرح حاکم شخص یا جماعت اور فرماں روا، حکومت اور ریاست میں فرق کیا ہے، مگر وہ لوگ کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتا کہ حاکموں اور مستحکموں میں معاہدہ ہوتا ہے اور حکومت ایک قسم کی امانت ہے جو قوم کی طرف سے کسی خاص شخص یا جماعت کے سپرد کی جاتی ہے۔ روسو ایسے نظام کو معاہدہ اجتماعی کی خلاف ورزی سمجھتا ہے جس میں قوم کی فرماں روائی بلا واسطہ نہ ہو اور حکومت کا حق، جس میں لوگ نے قانون سازی کو بھی شامل کیا ہے، قوم کی رضامندی یا خواہش سے بھی کسی کو نہیں دیا جاسکتا۔ روسو کے اصول کے مطابق قوم حاکم مقرر کرتی ہے اور تمام وہ اصول اور قاعدے تجویز کرتی ہے جن پر حاکموں کو عمل کرنا چاہئے۔ جس طرح فرماں روا جزوی مسائل پر رائے نہیں دے سکتا، اسی طرح حاکم کلی قانون نہیں بنا سکتے۔ ان کا کام صرف قانون پر عمل کرنا اور مخصوص مسائل میں ان کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ روسو اس تقسیم عمل کو بھی رد کر دیتا ہے جس کے لحاظ سے حکومت کے تین وظائف ہوتے ہیں، ”مقتلہ، عدالت اور عاملہ۔“ میں بس کیوں نے قومی آزادی کو اس پر ملحدہ کر دیا تھا کہ ”مقتلہ، عدالت اور عاملہ کے اقتدار میں توازن قائم رہے، لیکن روسو اس سے بھی مطمئن نہیں۔ وہ حاکموں

کی طرف سے بہت بدظن ہے اور اس کے نزدیک قوم کی فلاح اسی میں ہے کہ وہ ان سے باز پرس کرتی رہے اور ان کے دل میں ذاتی اغراض کو فرائض کے احساس پر غالب نہ آئے دے۔ اس سلسلے میں وہ رومی دستور کے چند اداروں پر بحث کرتا ہے جن کا مقصد حاکموں کو قابو میں رکھنا تھا، اور اس کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قوم کو ایسے ہی ادارے قائم کرنا چاہئیں۔ نمائندوں کے ذریعے سے آزادی کی حفاظت کرنے کا بھی دوسو قائل نہیں۔ اسے یقین ہے کہ اگر یہ طریقہ بہت ناقص نہ ہوتا تو یونان اور روم کے مدبر اسے ضرور کام میں لاتے۔ نمائندگی کے رواج کو وہ نظام جاگیر کی ایک ترکہ سمجھتا ہے، اور اس وجہ سے اس کی نظروں میں اس رواج کی وقعت اور بھی گھٹ جاتی ہے، یہاں تک کہ انگلستان کا دستور اور نظام نمائندگی بھی اسے پسند نہیں۔ اس کی رائے میں انگریز صرف اس تھوڑی سی مدت کے لئے صحیح معنوں میں آزاد ہوتے ہیں جب وہ اپنے نمائندوں کا انتخاب کرتے ہیں، ”اور اپنی آزادی کے لمحوں کو وہ جس طرح استعمال کرتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی قابل ہیں کہ ان کی آزادی چھین لی جائے۔“ لیکن دوسو دراصل اس غلط فہمی میں تھا کہ نمائندے محض جمہور کی کالہی اور آرام طلبی کی وجہ سے منتخب کئے جاتے ہیں، اور اسی بنا پر اس کی یہ رائے قائم ہوئی کہ ”جس وقت کوئی قوم نمائندے مقرر کرتی ہے وہ آزاد نہیں رہتی، بلکہ یہ کہنا چاہئے فنا ہو جاتی ہے۔“ واقعات کی شہادت اس کے بالکل خلاف ہے۔ دنیا میں شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو کہ نمائندے منتخب کرنے کی رسم کالہی یا آرام طلبی کے سبب سے اختیار کی گئی ہو۔ ہر قانون کے متعلق پوری قوم کی رائے لینا عملاً ناممکن ہے، اور پھر ہر شخص ہر معاملے میں رائے دینے کا اہل بھی نہیں ہوتا، اس لئے قوم میں سے ایسے لوگ جو معتبر، ہوشیار اور سمجھدار ہوں اور جن کے خیالات سے قوم کی اکثریت کو اتفاق ہو نمائندگی کے لئے منتخب کر لئے جاتے ہیں۔ خواہ نمائندے جزوی امور میں کوئی خاص رائے دینے کے پابند کئے جائیں یا نہ کئے جائیں، جمہور کی کثرت تعداد ایک ایسی دشواری ہے جو ان کی بلا واسطہ فرمانروائی کو ناممکن کر دیتی ہے، اور نمائندوں کے ذریعہ سے رائے ظاہر کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اور اگر قوم میں ذرا بھی سیاسی حس اور امور عامہ سے دلچسپی ہے تو نمائندوں کا توسط اختیار کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہو

سکتا - روسو نے یہ فرض کر کے کہ جس طرح قوم فرماں روائی سے دست بردار نہیں ہو سکتی ویسے ہی وہ اسے نمائندوں کے ذریعے سے عمل میں نہیں لاسکتی ' نمائندگی کے رواج کو اپنے نزدیک اصولاً غلط ثابت کر دیا ہے ' لیکن اگر قوم اپنے معاملات کی طرف سے بے پروا نہ ہو تو نمائندوں کے دغا دینے کا کوئی اندیشہ نہیں ' اور وہ اس پر مجبور ہوں گے کہ رائے عامہ اور ارادۂ عامہ کا اظہار کریں - زیادہ خطرہ تو ان ریاستوں میں ہوتا ہے جہاں ایتھلز کی جمہوریت کی طرح عوام خود حکومت کرتے ہیں ' اور وہ لوگ جن کے حوصلے قومی نمائندے بدلے سے پورے ہو جاتے عوام کو جا اور بے جا طریقوں پر اپنے اثر میں لانے کی کوشش کرتے ہیں - روسو نے اگر ذرا غور کیا ہوتا تو نمائندگی کے رواج کی مصلحت اس کی سمجھ میں آ جاتی ' کیونکہ انگلستان میں بھی قوم کے بہت سے ایسے نمائندے تھے جو اسے فائدہ پہنچا دیتے تھے اور جن کی چند و چند کا متحرک وہی ارادۂ عامہ تھا جس کی حکمرانی روسو کا نصب العین تھی - لیکن روسو صرف اپنے زمانے کی تہذیب سے بیزار نہیں تھا بلکہ تمام سیاسی نظام سے بھی ' اور قدیم رومی اور یونانی مثالیں ایسی دل فریب تھیں کہ اپنے زمانے کی دشواریوں کو حل کرنے کے لئے روسو نے ان کی نقل کرنے کے سوا اور کوئی تجویز پیش کرنا ضروری نہیں سمجھا - ایک اعلیٰ سیاسی معیار ' سادی زندگی ' اخلاقی فضائل کی سچی قدر ' اس کے ساتھ چھوٹی ریاستیں جن میں شہری خود فرماں روائی کے فرائض انجام دے سکیں اور حاکموں پر نگرانی کرسکیں ' یہ اس کے نزدیک سیاسی فلاح کی صحیح تدبیریں تھیں -

فرن اور معاشرے کا ربط قائم رکھنے کے لئے مذہب بھی بہت ضروری ہوتا ہے ' اور روسو نے اسے نظر انداز نہیں کیا - وہ رومی کلیسا کے نظام اور مذہب کی اس شکل سے جو عیسائیت نے یورپ میں اختیار کی تھی بہت نفرت کرتا تھا ' اور اس وجہ سے اس نے مذہب کے مسئلے پر بالکل نئے نقطۂ نظر سے غور کیا اور اس کے متعلق ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا ہے - قدیم زمانے کے مذہب معاشرے میں ربط تو پیدا کرتے تھے ' مگر ان میں تلک نظری بہت تھی ' فہروں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا ان کی تعلیم میں شامل نہیں تھا اور وہ خدا کی سچی پرستش کو مہمل رسموں کے پردے میں چھپا کر لوگوں کو اوجہاں پرست بنا دیتے تھے - قدیم مذہبوں کی جگہ دین عیسوی نے لی تو پرانی خرابیاں سب باقی رہیں اور بہت سی نئی خرابیاں پیدا ہو گئیں - عیسائیت نے ایک طرف

تو اس کی تعلیم دی کہ دین اور دنیا، سیاسی اصول اور مذہبی عقیدے جداگانہ چیزیں ہیں، جس سے لوگوں کے دلوں میں سیاسی فرائض کی اہمیت بہت گھٹ گئی، اور دوسری طرف ریاست کے مذمقابل ایک کلیسائی نظام قائم کیا جو قوت اور اقتدار میں یورپ کی تمام ریاستوں سے بڑھ کر تھا۔ دوسو فطرتاً کسی خاص مذہب کی پوری سے معذور تھا، اس نے خود بغیر اپنے اصلی عقیدے کو بدلے ہوئے دو بار تبدیل مذہب کی، اور جس روحانی تسلی کی اسے تلاش تھی وہ کسی مذہب میں نہیں حاصل ہوسکتی تھی۔ اس نے اپنی تسکین قلب کے لئے ایک نیا فلسفہ حیات بنایا تھا، جسے اس کے جوش عقیدت نے ایک مذہب کی شکل دیدی تھی، اور اسی کی اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں ترجمانی کی ہے۔ مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک ذاتی، دوسرا معاشرتی۔ ذاتی مذہب کے عقائد بشرطیکہ وہ انسان کو ایک ناقص شہری نہ بنادیں، فرمانروا کے دائرہ اثر سے باہر ہیں، اور ریاست ان میں دخل دینے کی معجز نہیں، کیونکہ معاہدہ اجتماعی فرمانروا کو جو اختیارات دیتا ہے وہ مفاد عامہ کے معاملات تک محدود ہیں۔ لیکن اسی ذاتی مذہب کے ساتھ ایک سیاسی یا معاشرتی مذہب بھی ضروری ہے، جس کے عقائد طے کرنا فرمانروا کا فرض ہے۔ یہ عقائد دراصل بالکل مذہبی عقیدوں کی طرح نہ ہونے چاہئیں، بلکہ ”نہک چال چلن کے عقائد“، جن کے بغیر اچھا یا فرمانبردار شہری ہونا ناممکن ہے۔ ریاست کو اس کا اختیار نہ ہونا چاہئے کہ ہر شخص کو اس سیاسی مذہب کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے، لیکن وہ انکار کرنے والوں کو ملک بدر کرسکتی ہے، اس بنا پر نہیں کہ وہ مشرک یا منافق ہیں، بلکہ اس بنا پر کہ وہ خلوص کے ساتھ قانون اور انصاف کے قائل نہیں ہوسکتے اور ان سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ ضرورت کے وقت ریاست پر جان و مال نثار کرسکیں گے۔ سیاسی مذہب کے عقیدے بہت سادے اور سلیجھ ہوئے ہونا چاہئیں، اور تعداد میں بہت کم۔ خدا کی ذات، اس کی قدرت، انصاف اور عالم غیب پر ایمان لانا، موت کے بعد زندگی، نیکی اور بدی کا اجر، اور معاہدہ اجتماعی کے تقدس کا معتقد ہونا کافی ہے۔ نواہی میں صرف نارواداری ہونا چاہئے، کیونکہ یہ بڑی فتنہ انگیز چیز ہے۔

روسو نے اپنے نزدیک مذہب کا مسئلہ اس طرح طے کر دیا ہے کہ دین اور دنیا دونوں کے تقاضے پورے ہوجائیں۔ لیکن سیاسی مذہب، خواہ وہ کتنا ہی سادہ اور سلیجھا ہوا ہو، یقیناً ذہنی تشدد کا ایک بہانہ ہوجائے گا، اور اس لئے روسو کے سیاسی مذہب اور کلیسا کے اس نظام میں جس سے وہ نالاں تھا صرف نام کا فرق رہ جاتا ہے۔ پھر بھی روسو کا کلیسا کو نظام معاشرت سے خارج کردینا مصلحت وقت کے لحاظ سے بہت مناسب تھا۔ مذہبی رہنماؤں اور اداروں سے لوگ عام طور پر شاکس کی تھے، یورپ کی اکثر ریاستوں میں کلیسا کی بیجا طرف داری کی جاتی تھی اور اس کے علاوہ کلیسا ذہنی آزادی اور ترقی میں حائل ہو رہا تھا۔ سیاسی مذہب کی تجویز تو کہیں پسند نہیں کی گئی اور اسے عمل میں لانے کی صرف ایک مرتبہ فرانسیسی انقلاب کے زمانے میں کوشش ہوئی، لیکن روسو کے اس عقیدے کا بہت چرچا ہوا کہ مذہب ایک ذاتی چیز ہے اور اس کا انحصار ایسے جذبات پر ہے جو اداروں اور رسموں سے بے نیاز ہیں۔ ”معاهدہ اجتماعی“ میں روسو نے اس عقیدے کو تفصیل سے نہیں بیان کیا ہے اور اس کا اثر بھی سیاست سے زیادہ یورپ عام کے فلسفہ حیات اور ادب پر ہوا۔ پھر بھی ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سیاسی ذہنیت میں ہیجان اور تعمیری حوصلے پیدا کرنے کے علاوہ روسو نے مذہب کو لوگوں کے تصور میں ایک نیا رنگ دیدیا، کیونکہ رومانیت کی تحریک اسی کی تصانیف کے ساتھ شروع ہوئی ہے۔

روسو کے سیاسی فلسفے پر نکتہ چینی کرنے کی بہت گنجائش ہے، اور اگر کوئی چاہے تو اسے بالکل مہمل اور اس کے نظریوں کو ایک دوسرے کی ضد ثابت کرسکتا ہے۔ لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روسو کا اتنا گہرا اثر کیوں پڑا۔ اگر ہم فرانسیسی انقلاب کو مختص متجددوانہ فعل قرار دیں تب بھی یہ ایک معہ رہ جاتا ہے کہ کانت [۱] جیسا فلسفی، ڈوٹائی [۲] جیسا شاعر، فیشے [۳] جیسا قوم پرست، روسو کا معتقد کیونکر ہوا۔ روسو دراصل فطرت کا ایک عجب رہ تھا۔ ہمیں اس کے سیاسی فلسفے پر

Kant - [۱]

Goethe—[۲]

Fichte—[۳]

تلقید کرتے وقت یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ اس نے سیاسی مسائل پر بحث ایک عالم کی حیثیت سے نہیں کی بلکہ اس شخص کے نقطہ نظر سے جو آوارہ گردی کرتا رہا تھا، دن رات خیالی باتوں میں محو رہا تھا، جو ہم جنسوں کی قدر دانسی سے مایوس ہو گیا تھا اور مناظر فطرت سے محبت کر کے دل کا شوق پورا کرتا رہا تھا۔ غریبوں کی مصیبتوں دیکھ کر اسے غریب سے لگاؤ پیدا ہو گیا، مہلکوں کے ساتھ رہ کر اسے دکھاوے کے مذہب اور مذہبی اختلافات کی حقیقت معلوم ہو گئی اور اپنا بچپن اور تعلیمی زمانہ یاد کر کے اس نے تعلیم کا نیا اصول ایجاد کیا، جس میں بچوں کا زیادہ احترام مدنظر ہے اور ان کی طبیعت کی افتاد کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے۔

سہاسیات کی عملی اور فلسفیانہ باریکیوں کی طرف سے اس نے بہت بے توجہی برتی، تاریخ کو اس نے نظر انداز کیا اور اپنے عہد کی زندگی کا مطالعہ بالکل فضول سمجھا، اس لئے کہ یہ سب باتیں اس کے اصل مقصد سے دور تھیں۔ وہ اصلاح نہیں چاہتا تھا، اس کی آرزو تھی ایک ایسا شدید انقلاب پیدا کرنا جو لوگوں کی طبیعتوں کو بدل دے، اور انہیں ان مصیبتوں سے نجات دلائے جن میں انہوں نے اپنے آپ کو مبتلا کر دیا تھا۔ ایسی صورت میں روسو کے متعلق صرف ایک سہاسی فلسفی کی حیثیت سے بحث کرنا، جیسا اس کے انگریزی نقادوں نے کیا ہے، صحیح نہیں۔ سیاسی حوصلے اور نصب العین محض علم کی بنیاد پر نہیں قائم کئے جاسکتے۔ اگر روسو کی علمی فطلوں نے یورپ کی سیاسی زندگی میں نئی اُمیدیں پیدا کر دیں، اور سیاسی جدوجہد میں نئی جان ڈال دی تو وہ نہایت مفید فطلیاں تھیں۔ روسو کا اثر لوگوں کے جذبات پر سب سے زیادہ فرانس میں ہوا، اس کے سب سے قابل قدر علمی پیرو اور اس کے نظریوں کے مندر جرمنی میں کانت، فیشے اور ہیگل [۱] تھے، اور انگلستان میں بہت دن بعد گرین [۲] بریڈلے [۳] اور ہوزین کوٹ [۴] ہوئے۔ فرانس میں جس طرح سے روسو کی تعلیم کا چرچا ہوا اور اس کا جو غلط استعمال

Kant, Fichte, Hegel—[۱]

Green—[۲]

Bradley—[۳]

Bosanquet—[۴]

کہا گیا وہ اس کے حق میں بہت مضرت تھا، اور اس نے متنبہ اور محتاط لوگوں کو روسو کی طرف سے بہت بدظن کر دیا۔ روسو کی تعلیم کلی کوچوں کے فائدہ انگیز مقررہ اور مدبروں کی خاص چیز سمجھی جانے لگی، اور اس پر ان خوں ریزیوں کا بھی الزام لگایا جانے لگا جن کی بدولت فرانسیسی انقلاب کو، جو بڑی امیدوں کے ساتھ شروع ہوا تھا اور جس سے یورپ کے تمام روشن خیال لوگوں کو بہت ہمدردی تھی، پر لگام اور پریک قومی فرماں روائی کی ایک عبرت ناک مثال بن گیا۔ انقلاب کے بعد نپولین کی جنگوں نے یورپ کی اکثر قوموں میں فرانس کی طرف سے ایک دلی نفرت پیدا کر دی، جس طرح پہلے انقلابیوں کی زیادتیوں اور خصوصاً لوئی سیزدہم کے قتل نے بادشاہوں اور شرفاء کو اس کا دشمن بنا دیا تھا۔ روسو کی اصلی تعلیم سے نہ انقلاب کی خوں ریزیاں جائز ثابت کی جاسکتی تھیں نہ نپولین کی وہ لڑائیاں جنہوں نے بہت سی قوموں کی آزادی چھین لی اور سب کو مصیبت میں ڈال دیا۔ روسو خود قتل و خون، بلکہ ہر قسم کے تشدد کے خلاف تھا، اور آزادی کو سب سے بڑی نعمت سمجھتا تھا۔ اس وجہ سے عین انقلاب کے زمانے میں بھی اسے فرانس کے باہر گانت اور فشتے جیسے قدردان ملے، اور پھر جب انقلاب کا دور ختم ہو گیا اور قدامت پسند مدبروں نے صرف فرانس میں بادشاہی نہیں قائم کر دی بلکہ ان نئے خیالات کی جگہ جو انقلاب نے وائچ کر دی تھی پرانا شاہ پرستی اور حکومت پرستی کا فلسفہ جبراً تسلیم کرانا چاہا تو آزادی اور قومی فرماں روائی کے بہت سے حامی پیدا ہو گئے اور سیاسی اصلاح کی ایک عام تحریک شروع ہو گئی جو زیادہ سنجیدہ اور محتاط لوگوں کے شانہ میں تھی۔

دوسرا باب

عینی فلسفہ

۱۔ پرک

روسو کی تصانیف کے بعد یورپ کی سیاسی زندگی میں دو انقلابوں نے تہلکہ مچا دیا۔ ان میں لوک اور روسو کی تعلیم کو عمل میں لانے کی کوشش بھی تھی اور اسی کے ساتھ ان کی تعلیم کی آزمائش بھی۔ پہلا انقلاب امریکہ کی نو آبادیوں کا انگلستان سے علیحدہ ہو کر اپنی متحدہ ریاست قائم کرنا تھا اور دوسرا فرانس کا انقلاب عظیم تھا۔ ان دونوں انقلابوں کے سبب اور نتیجے سے یہاں بحث نہیں، لیکن دونوں میں اس فلسفے نے جس میں قوموں اور افراد کے حقوق کی حمایت کی گئی تھی پرانے نظام کے خلاف ایک نعرہ جنگ کا کام دیا، اور وہ نئی سیاسی زندگی کی بنیاد بنایا گیا۔ امریکہ کے باشندے نسل اور ذہنیت کے اعتبار سے انگریز تھے، ان کے لئے لوک کے فلسفے نے قہال اور تلوار کا کام دیا۔ فرانس میں روسو کی تعلیم حاوی رہی۔ امریکی نوآبادیوں اور انگلستان کے درمیان جو اختلافات تھے وہ پہلے قانونی اور دستوری معاملات تک محدود رہے، جب جنگ کی نوبت آگئی تو انقلابیوں نے ان حقوق کی آڑ لی جو لوک کے فلسفے میں معاہدہ اجتماعی کے رو سے دیا گیا کو حاصل تھے، اور جن کی بنا پر انگلستان میں ۱۶۸۸ کا انقلاب حق بجانب ثابت کیا گیا تھا۔ لوک کے علاوہ امریکی نوآبادیوں کے رہبروں پر مونتسکیو کا بھی کافی اثر تھا، لیکن یہ اس وقت ظاہر ہوا جب امریکہ کا رشتہ انگلستان سے ٹوٹ گیا اور ایک نیا نظام قائم کرنے کا سوال پیش ہوا۔ فرانسیسی انقلاب کے اصولوں کا سرچشمہ روسو کی تصانیف تھیں اور اساسی قانونوں میں بھی بظاہر روسو کی تعلیم ہی کی پیروی کی گئی، لیکن امریکہ کا انقلاب اُس کے چند سال پہلے ہوا تھا اور سیاسی حقوق کو دستوری شکل دیتے وقت امریکہ کی مثال سے کافی سبق حاصل کیا گیا۔ امریکی انقلابیوں نے ان

زیادتیوں سے پرہیز کیا جن کی وجہ سے یورپ میں ہر جگہ لوگ فرانسیسی انقلابیوں کے دشمن ہو گئے ' پھر بھی کچھ اس سبب سے کہ امریکہ اور یورپ میں فاصلہ بہت تھا ' کچھ اس لئے کہ امریکہ میں زیادہ تر پرانے اصول دہرائے گئے تھے اور وہاں کوئی ایسی شخصیت نہیں تھی جو انقلاب کے نظری اور عملی مسائل کا علمی اور ادبی حلقوں میں چرچا کر سکے ' یورپ پر زیادہ اثر فرانسیسی انقلاب کا ہوا ' اور وہی فلسفہ جسے روسو نے اپنی تصانیف میں بیان کیا تھا بحث کا موضوع رہا ۔

فرانس کے سیاسی تجربوں پر حملے غر طرف سے ہوئے ' لیکن سب سے شدید حملہ ایک مدبر اور مصلحت کا تھا جس نے امریکی انقلابیوں کی بہت جوش و خروش سے حمایت کی تھی ' جو مظلوموں کا متخلص دوست اور مددگار تھا اور انسانیت کا سچا پیروکار - ایڈملٹ برک [۱] کا شمار دراصل مدبروں میں ہونا چاہئے ' نظریہ سیاست میں داخل دینے پر اسے فرانسیسی انقلاب نے مجبور کیا ' لیکن انقلابی تعالیم کی مخالفت میں اس نے جو اصول اور معیار پیش کئے وہ ایک اعلیٰ سیاسی قدر رکھتے ہیں - فلسفہ کی خدائی بحثوں سے اس کو عداوت تھی اور اس وجہ سے ہمیں اس کی تقریروں اور تصانیف میں ایسا فلسفیانہ نظام تلاش نہ کرنا چاہئے جو مطلق کے رو سے مستحکم ہو ' یا جس میں خیالات کا سلسلہ مکمل کو پہنچایا گیا ہو - برک کے ذہن میں اس کی صلاحیت ضرور تھی کہ اپنے دعووں کو ایک فلسفیانہ نظام کی شکل دے ' اس میں علمی فرق بہت تھا اور اس کی طبیعت میں وہ احتیاط اور ضبط بھی موجود تھا جو سچے عالم کے لئے ناگزیر ہے - لیکن وہ اصولاً ایسے غور و فکر کے خلاف تھا جس کا کسی عملی مسئلے سے تعلق نہ ہو ' اور اس طرح اس کے فلسفے میں ربط اور توازن کی ویسی کمی محسوس ہوتی ہے جیسی کہ روسو کے فلسفے میں - مدبر ہونے کے سبب سے اس کے نظریوں کا مرکز مصلحت تھی اور اس کا سارا فلسفہ سیاسی مصلحت کی تشریح ہے - لیکن مصلحت کا مفہوم اس نے نزدیک سلامتی اور ہر معاملے کا سب سے آسان طریقے سے فہم کرنا نہیں تھا اور وہ یہ ہرگز نہیں چاہتا تھا کہ عمل کو اصول کی پابندی سے آزاد کر دے - برک کے ذہن میں ایک خاص سیاسی اور اخلاقی تصور

تھا جسے معاصر واقعات پر رائے دیئے ہوئے اس نے رفتہ رفتہ وضاحت سے بیان کیا۔

برک امریکی نوآبادیوں کا حامی تھا اور پارلیمنٹ میں ہمیشہ انہیں کی طرف داری کرتا رہا، مگر وہ فرانسیسی انقلاب کا اور اس سیاسی ڈھلچھٹ کا جو انقلاب کے دوران میں بہت زیادہ نمایاں ہوئی نہایت سخت دشمن تھا، اور وہ ہمیشہ انقلابیوں کے اصولوں اور عملی کاروائیوں کو فسط اور مہلک ثابت کرتا رہا۔ دونوں صورتوں میں اس کے طرز خیال کی بنیاد مصلحت تھی۔ انگلستان میں بادشاہ اور پارلیمنٹ کی ایک پارٹی اپنے قانونی اور دستوری حقوق بحال رکھنے کے لئے نوآبادیوں کو زیر کرنا اور انہیں اپنا تابعدار رکھنا چاہتی تھی۔ برک نے اسے مصلحت کے خلاف قرار دیا اور انگلستان کی پالیسی کی آخر تک مخالفت کرتا رہا۔ فرانس میں قوم نے ”قطری حقوق“ حاصل کرنے کے لئے اپنا قدیم نظام حکومت درہم برہم کر دیا تھا اور برک نے مصلحت ہی کی بنیاد پر فرانسیسی انقلابیوں کے فلسفے کی دھجیاں اڑائیں۔ انگلستان کا کٹر قدامت پسند فرقہ اور فرانس میں انقلابیوں کا گروہ مجرد اصولوں کی آڑ لے کر اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنا چاہتا تھا، اور یہ وہ چہرہ تھی جو برک کو کسی حالت میں گوارا نہیں ہو سکتی تھی۔ مجرد اصولوں اور نظریوں سے اس کو خلیقی عداوت تھی، اور اسے یقین تھا کہ عملی سیاست میں ان کو اپنا رہبر بنانا گویا آپ ہی اپنے گھر میں آگ لگانا ہے۔ سیاسی مسائل ”حق“ کے مطابق نہیں طے کئے جاسکتے، ترقی اور آزادی دستوری سلیڈوں میں ”حق“ کے مطالبات درج کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ انسانی زندگی، سیاسی مصلحت کا تقاضا کچھ، اور ہے۔ ہمیں ان احساسات اور صحیح فطری رجحانات کو اپنا رہبر بنانا چاہئے جو تاریخ اور روایات کا احترام ہمارے دلوں میں پیدا کرتا ہے، اس سے کوئی فائدہ نہیں کہ ہم اپنے دلوں کو خلیقی احساسات سے خالی کر دیں ”تاکہ ہم عجائب خانوں کے پرندوں کی طرح جن کے پیٹ میں مسالہ بھرا ہوتا ہے انسانی حقوق کی بھوسی اور چتھڑوں اور میلے رڈی کانڈ کے پرزوں سے بھر دئے جائیں“۔ برک نے خلیقی احساسات کے مادے سے مصلحت کی تجویز کی ہوئی صورت کے مطابق اپنا سیاسی فلسفہ اور ریاست کا تصور تعمیر کیا ہے جس میں عینیت اور قدامت پسندی، تاریخ اور اخلاقی تعلیم کی ایک انوکھی مگر نتیجہ خیز آمیزش کی گئی ہے۔

تاریخ، روایات، ماحول اور مخصوص حالات کو فلسفیانہ اہمیت دینے میں برک نے وی کو اور میں تس کیوں کے خیالات کی تقلید اور توضیح کی ہے، لیکن اس فلسفے میں اس نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا وہ اس حصے سے بہت زیادہ ہے جو اسے دوسروں سے ورگے میں ملا۔ وہ اصول جسے وی کو اور میں تس کیوں نے صحیح علمی تحقیق کا منہاج قرار دیا تھا برک کے فلسفے میں ایک قومی محرک اور بصیرت افروز معیار بن گیا جس کا علم سے زیادہ عمل پر اور عقل سے زیادہ دل پر اثر پڑتا تھا۔ روسو کے فلسفے کی طرح برک کے نظریے بھی منطقی جرح کی تاب نہیں لاسکتے۔ برک کے نظریوں میں بھی بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے۔ جس طرح روسو پر تنقید کرتے وقت اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ وہ ایک شاعر تھا اور ایک نئے فلسفہ حیات کا موجد، ویسے ہی برک کے فلسفے پر غور کرتے وقت ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وہ ایک خطیب اور مدبر تھا اور اپنے خیالات ظاہر کرنے میں موقع محل اور موضوع بحث کا پابند۔ قدامت پسند دونوں تھے، برک کی قدامت پسندی ایک مستحاط مدبر کی سی تھی، روسو کی قدامت پسندی ایک بے پروا شاعر کی سی۔ روسو نے تاریخ اور عقل کو نظر انداز کیا، برک نے مجرد اصول اور منطقی کو۔

برک کا بلحاظ عقیدہ یہ تھا کہ ریاست انسان کا بنایا ہوا ادارہ نہیں ہے، وہ افراد کی خواہشات اور خیالات سے بے نیاز اور ان کے اختیارات سے باہر ہے، اور اس کی ہستی کا راز ہمیں مجرد اصول نہیں بتا سکتے۔ اس کی مابہت سے پورے طور پر واقف ہونے کے لئے ہمیں چاہئے کہ اس کی تاریخ اور اس کے اراکوں کے سیاسی تجربے کا گہرا مطالعہ کریں اور ہمیشہ اس کا لحاظ رکھیں کہ وہ ایک مقدس چیز ہے جس کا احترام ہر حالت میں ہمارا فرض ہے۔ یہاں تک تو برک کا خیال علم اور تاریخ کے دو سے صحیح ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ایک قدیم معاہدہ اجتماعی کے امکان سے انکار نہیں کرتا، البتہ اسے ایک نئی شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ کہیں وہ معاہدہ اجتماعی کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے جیسے معاہدہ کے معتد کیا کرتے ہیں، کہیں وہ کہتا ہے کہ ریاست کا آغاز معاہدے کی طرح صریحی جبر سے بھی ہو سکتا ہے اور غالباً اس کا اصل نقطہ نظر اس مترے میں ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں حکومت کے ابتدائی مدارج پر پردہ ڈال دینا چاہئے۔ معاہدہ اجتماعی کا عقیدہ، باوجود

ان شدید حدوں کے جو ہجوم [۱] وہی کو اور ضمناً میں تس کیوں نے کئے تھے، اتنا رائج اور مقبول عام تھا کہ ہرک اپنے تخیل کو اس سے آزاد نہ کر سکا اور اسے ایک نئی شکل دینے کی کوشش نے اس کے خیالات میں تناقض پیدا کر دیا۔ معاہدہ اجتماعی کے نظریے میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ لوگوں کو کسی زمانے میں انٹی آزادی تھی اور اتنا اختیار تھا کہ وہ معاہدہ کر سکیں۔ جب تک یہ نہ فرض کیا جائے، معاہدہ بالکل ناممکن ہے، لیکن ہرک دراصل اس قدیم آزادی اور اختیار کو تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھا۔ اسی وجہ سے وہ معاہدے کو ایک تاریخی واقعہ بتانے کے باوجود زیادہ زور حکومت اور ریاست کے جبری پہلو پر دیتا ہے، اور ریاست سے قطع تعلق کر لینے یا سیاسی نظام کو بدل دینے کے حق کو نظر انداز کر کے وہ ان فرائض کو زیادہ اہم بتاتا ہے جو ہر شہری کے ذمہ ہوتے ہیں۔ ”معاشرہ یقیناً ایک معاہدہ سے قائم ہوا ہے..... لیکن یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ریاست ویسی ہی چیز ہے جیسے ایک تجارتی شرکت جو سیاہ سرچ اور کافی، چھالہوں یا تمباکو کی تجارت کے لئے قائم کی جائے، یا ایسی ہی اور کوئی ادنیٰ کمپنی جس میں لوگ کسی وقتی فرض سے شریک ہو جائیں، اور جس سے شرکاء جب جی چاہے علیحدہ ہو جائیں۔ ریاست کو احترام کی نظر سے دیکھنا چاہئے، کیونکہ وہ ایسی شرکت نہیں ہے جس کا مقصد محض حیوانی زندگی کی وقتی، بے ثبات چیزوں پر مشتمل ہو۔ ریاست کے معنی ہیں شرکت تمام علم میں، تمام فن میں، ہر ہلر میں، ہر کمال میں۔ چونکہ ایسی شرکت کے مقاصد کئی پشتوں میں بھی حاصل نہیں ہو سکتے، اس لئے وہ صرف ان لوگوں کی شرکت نہیں ہے جو زندہ ہوں، بلکہ ان سب لوگوں کی جو زندہ ہیں، جو سرچکے ہیں اور جو پیدا ہوئے والے ہیں۔ ہر مخصوص ریاست کا مخصوص معاہدہ گویا ایک دفعہ ہے دائمی معاشرے کے عظام الشان ازلی معاہدے کی، جو فطرت کے اعلیٰ اور ادنیٰ نمونوں کو، ظاہری اور باطنی دنیا کو چور دیتا ہے.....“ ہماری سیاسی زندگی نظام کائنات کے قانون کی تابع ہے، اور ”یہ قانون لوگوں کے ارادوں پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ایک معاہدہ جو ان کے اختیار سے باہر اور ان سے کہیں زیادہ برتر ہے، جو انہیں اس پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادوں کو اس قانون کے ماتحت کریں۔“ - معاہدے کے

بوجود انسانی مجبوری کا باقی رہنا واقعات سے بھی ظاہر کیا گیا ہے۔ ”لوگ بے اختیار اس اتحاد [۱] سے فائدے اٹھاتے ہیں‘ بے اختیار انہیں فائدوں کی بدلا پر فرائض کے پابند ہو جاتے ہیں‘ بے اختیار وہ ایک فرضی معاہدے میں شریک ہو جاتے ہیں جس کی پابندی اتنی ہی لازمی ہوتی ہے جتنی ایک حقیقی معاہدے کی“۔ اسی طرح ہر ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ ریاست کی ابتدا چاہے جس صورت سے ہو ”اس کی بقا ایک مستقل معاہدے پر منحصر ہے جو ہر وقت نافذ رہتا ہے۔ یہ معاہدہ اس وقت تک قائم ہے جب تک کہ معاشرے کا وجود ہے۔ اور ہر شخص اس کی شرائط کا پابند ہے‘ چاہے اس نے معاہدے کو باقاعدہ طور پر منظور نہ بھی کیا ہو۔“

انسان کی مجبوریوں سے انکار کرنا مشکل ہے‘ لیکن ایسے نظام کو جو جبراً قائم کیا گیا ہو معاہدے پر منحصر کرنا سراسر غلط ہے‘ اور ہر ایک کے فلسفے کی سب سے بڑی کمزوری یہی ہے کہ اس نے یہ مذاق متحسوس نہیں کیا۔ چاہے اس کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ اس کے نزدیک محض ایک استعارہ ہے‘ اور اس کا اصل مدعا یہ ہے کہ معاہدے کا نظریہ ہمیں ہر قید سے آزاد نہیں کر دیتا‘ جیسا فرانسیسی انقلابیوں نے سمجھ رکھا تھا‘ بلکہ ہماری پابندیوں کو اور زیادہ سخت اور فرائض کا بوجھ اور بھی بھاری کر دیتا ہے‘ مگر پھر بھی جبر کی جو کیفیت اس نے تصور کی ہے اس کی وجہ سے معاہدے کا ذکر بالکل بوجھا اور غلط ہو جاتا ہے اور ملطقی کا تقاضا یہی تھا کہ ہر اس سے پہلو بچائے رہے۔ اگر وہ سیاسی فرائض اور ان مجبوریوں کو جن میں انسان گور جاتا ہے محض ارتقا یا ایک ضروری مگر قابل افسوس واقعہ سمجھتا تب بھی معاہدے کا ذکر کرنے کی گنجائش تھی۔ لیکن ہر ایک تو جبر کو اصولاً لازمی قرار دیتا ہے‘ کیونکہ اس کے بغیر وہ مقاصد جن کی وجہ سے ریاست وجود میں آئی ہے کبھی حاصل ہی نہیں ہو سکتے۔ یہ مقاصد مادی اور جسمانی نہیں ہوں‘ اخلاقی اور روحانی ہیں‘ ان کا حاصل کرنا یا نہ کرنا ایسا مسئلہ نہیں ہے جو ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے‘ بلکہ ایک اہم فرض ہے جس سے معاشرہ کسی حالت میں بھی سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ لوگ اس فرض کو عموماً متحسوس نہیں کرتے‘ اور کرتے بھی نہیں تو انہیں ذاتی اغراض بھگاتی اور بھگاتی رہتی ہیں۔ لیکن انسان اپنے حقیقی

مقاصد سے غافل اور اپنی اصل سے دور ہو تو وہ انسان نہیں رہتا، اس لئے جبر صرف ریاست کا فرض ہی نہیں ہوتا، افراد کا حق ہوتا ہے۔ ”لوگوں کی آزادیوں کی طرح ان کی پابندیوں کا شمار بھی ان کے حقوق میں ہونا چاہئے“ اور چونکہ پابندیاں عائد کرنے کے لئے ایک ایسی قوت درکار ہوتی ہے جو ان لوگوں کے مافوق ہو، اس سبب سے ریاست کے اقتدار اور سیاسی جبر کا وجود لازمی ہے۔ یہی عمومی فرمانروائی ریاست کے اخلاقی فرائض انجام دینے کے لئے مناسب نہیں، ریاست میں بیدار مغز اور روشن ضمیر حاکم ہونے چاہئیں اور ان کا اقتدار اتنا قوی ہونا چاہئے کہ وہ غافلوں کی تذبذب کرسکیں اور گمراہوں کو راہراست پر لاسکیں۔ اسی چیز کو روسو نے ایک اور سلسلے میں ”آزاد ہونے پر مجبور کیا جانا کہا تھا“ اور اسی بنا پر ہرک جبر کو حق بجانب ثابت کرتا ہے۔ دونوں فلسفیوں کے مدنظر ایک اخلاقی درجہ کمال ہے جو صرف سیاسی زندگی اور ریاست کے ذریعے سے حاصل ہوسکتا ہے، اور دونوں کے دل میں اس اخلاقی معیار کی اتنی قدر ہے کہ وہ اس کی خاطر جبر کو بھی روا رکھتے ہیں۔ اس تشریح سے ہرک کا نقطہ نظر تو سمجھ میں آسکتا ہے مگر جبر کا مسئلہ طے نہیں ہوتا۔ ہرک نے انفرادی حقوق کے دعویٰ کو بالکل رد کر دیا، خواہ وہ اس صورت میں پیش کیا جائے جیسے کہ معاہدہ اجتماعی کے حامی کرتے تھے، یا اس طریقے پر جو بعد کو انفرادیت کے حامیوں اور افرادی فلسفیوں نے اختیار کیا۔ معاہدہ اجتماعی پر انفرادی حقوق منحصر کرنے کی تاریخی اور منطقی غلطی ظاہر ہے، کیونکہ آزادی اور حق کا وہ تصور جو سیاسی معاشرے میں قائم ہوتا ہے معاشرے کے وجود میں آنے سے قبل فرض کر لینا اگلے پچھلے کا فرق بھول جانا ہے۔ ہرک کو افرادی فلسفیوں کا دعویٰ کہ ریاست محض انفرادی اغراض پوری کرنے کا ذریعہ ہے، واقعات اور اصول دونوں کے لحاظ سے غلط معلوم ہوتا ہے۔ لیکن خود ہرک نے حق اور فرض کے معنی کا کوئی حل پیش نہیں کیا۔ اجتماعی مقاصد کا ہونا لازمی ہے، ان کے بغیر سیاسی زندگی بارآور نہیں ہو سکتی، لیکن مقاصد حاصل کرنے کے لئے جبر کرنا گویا اخلاقی اوصاف زبردستی پودا کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ ریاست کے کسی طبقے، یا حکومت کے اداروں اور عہدہ داروں کو ذہنی اور اخلاقی معاملات میں جبر کرنے کا اختیار دینا قطعاً مہلک ہوگا، اور وہ فلسفہ جو انہیں دھبہری کا حق دیدے ہرگز پیروی کے لائق نہیں۔

۲۔ کانت

برک کے خیالات کا انگلستان میں تھوڑا بہت اثر ہوا، مگر انگلستان کے باہر اس کو کوئی مقلد نہیں ملا۔ اس نے ریاست کی عظمت بہت بڑھادی تھی، سیاسی زندگی کا جو مفہوم اور ریاست کا جو تصور اس نے پیش کرنا چاہا وہ بعد کے عہد کی فلسفیوں کے خیالات سے بہت مشابہ ہے، اور کانت [۱] کے سوا سب نے ریاست کی تاریخ کو اس کی شخصیت [۲] کا ایک جزو مانا ہے۔ اسی وجہ سے برک کو ان کے زمرے میں شمار کرنا نامناسب نہ ہوگا، گو وہ اس مجرد غور و فکر کا مخالف تھا جو عہد کی فلسفیوں کی خصوصیت ہے۔ اصل میں عہد کی فلسفہ روسو سے شروع ہوتا ہے اور اس کے سارے علم بردار روسو سے براہ راست اپنا سلسلہ ملاتے ہیں۔ کانت اس کا معترف ہے کہ اس کی آنکھیں روسو کی تصانیف نے کھولیں، اور کانت کے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ روسو کے نتیجے ہوئے خیالات کی تشریح اور توضیح ہے۔ یہ رائے بالکل صحیح تو نہیں ہے مگر اس میں شک نہیں کہ کانت پر روسو کا اثر بہت تھا، اور جہاں اس نے سیاسی مسائل پر بحث کی ہے وہاں کوئی نئے خیالات پیش نہیں کئے بلکہ صرف روسو کے نظریوں کو اپنے نظام فلسفہ میں کھپایا ہے۔ روسو کی تصانیف کے ساتھ فرانسیسی انقلاب کا بھی کانت کے سیاسی فلسفے کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ تھا۔ روسو نے اپنے زمانے کی عقل پرستی کی سختی سے مخالفت کی تھی، ذہنی ترقی کو بربادی کا سبب قرار دے کر انسان کی اخلاقی قدر پر زور دیا تھا اور مذہب کو بجائے عقل کے دل کا معاملہ بنا دیا تھا۔ پھر فرانسیسی انقلاب نے یہ دکھا دیا کہ وہ انسان جو عقل اور ذاتی اغراض اور مفاد کا پابند فرض کیا گیا تھا کیونکر اپنے ارادے اور تختہ پستی قوت کو عمل میں لاتا ہے، اور یہ ایک ایسا مظہر تھا جسے سمجھنے کے لئے مابرق الطبیعی فلسفے کا ایک پورا نظام درکار تھا۔ کانت بھی اوروں کی طرح فرانسیسی انقلاب کی زیادتیوں سے ڈر گیا، لیکن ان زیادتیوں سے انقلاب کی فلسفیانہ اہمیت اس کی نظروں میں کم نہیں ہوئی، وہ روسو کی تعلیم

[۱]—Immanuel Kant (۱۷۲۴—۱۸۰۴)۔

[۲]—جس طرح ریاست نامی تصور کی گئی ہے ویسے ہی بعض فلسفیوں نے اسے قانونی اور حقیقی شخصیت ہی مانا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ ریاست ایک واحد وجود ہے جس کی اپنی ذات، اپنا ارادہ ہوتا ہے۔

کو مستعد و ش نہیں سمجھتے لگا - وہ آخر تک دونوں چیزوں کا قائل رہا ، اس کے سیاسی اور فلسفیانہ نظریے روسو کے خیالات اور فرانسیسی انقلاب کی سب سے پہلی اور سب سے اعلیٰ تشریح ہیں اور اس ذہنی ترقی کی پہلی منزل جس کی بنیاد فرانسیسی انقلاب کے زمانے میں پڑی -

کانت کے سیاسی نظریے اس کے اخلاقی فلسفے کا ایک جزو ہیں - اس کے نزدیک سیاسی زندگی کو اخلاقیات کے ماتحت ہونا چاہئے ، کیونکہ اصولاً اخلاقی اور سیاسی معیار میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا اور عمل میں کبھی فرق پیدا بھی ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ عمل معیار پر پورا نہیں اترتا - ”فرض صحیح قسم کی سیاسیات اخلاقیات کے سامنے سر جھکائے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتی“ - افلاطون کی طرح کانت بھی اخلاق کو سیاسی تشکیل کا رہبر بناتا ہے ، نظریوں کی عملی قدر و قیمت اس کے نزدیک اخلاقی فرض کے مقابلے میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اخلاقی فرض کیا ہے تو پھر اس سے سیاسی اصول اخذ کرنے میں کوئی دشواری نہ ہونا چاہئے - کانت کی نظر میں ریاست کی بذات خود کوئی خاص فلسفیانہ اہمیت نہیں ، ریاستوں کی نشو و نما اور سر گذشت کو وہ غور کے لائق نہیں سمجھتا ، اور وہ دعوے جو مے کی آویسی ، بوندیں اور سپی نوزا نے کیا تھا کہ ریاست کے عمل کو جانچنے کے لئے ایک جداگانہ معیار چاہئے ، اسے بالکل غلط معلوم ہوتا ہے - اس کا فلسفہ انفرادی اخلاق سے شروع ہو کر بین الاقوامی اخلاق پر ختم ہوتا ہے ، اور سیاسی زندگی کا جو پہلو اخلاق کے دائرے میں نہیں اسے وہ اپنی بحث سے خارج کر دیتا ہے - کانت کا بنیادی مسئلہ ، جس کی طرف روسو نے اسے توجہ دلائی ، انسان اور انسانی آزادی کی اخلاقی قدر ہے ، اور اس کی سیاسی تعلیم اس معیے کو حل کرنے کی کوشش کا ایک ضمنی نتیجہ ہے کہ انسان کی اخلاقی آزادی اور اس چیز میں کسی طرح مصلحت کی جائے جو سیاسی معاشرے میں اس پر کیا جاتا ہے - روسو نے ایک طرف تو اس پر اصرار کیا تھا کہ آزادی انسانی کا حق ہے ، آزادی کے بغیر آدمی انسان نہیں ہو سکتا ، اور دوسری طرف یہ بھی صاف صاف کہہ دیا تھا کہ انسان معاشرے کے باہر صحیح معلوم میں آزاد نہیں ہوتا ، کیونکہ معاشرے میں داخل ہونے کے بعد ہی اس کی آزادی کی اخلاقی قدر وجود میں آتی ہے ، اور اس کے

نفس میں وہ احساسات بھی بیدار ہوتے ہیں جو اس اخلاقی قدر کو ایک حقیقت بنا دیتے ہیں۔ کانت نے اس دعوے کو جو روسو کے یہاں محض جذبات کا تقاضا تھا، فلسفیانہ رنگ میں پوش کیا۔ ”انسان کا واحد تدبیر حق“ جو اسے ہکیٹھیت ایک انسان کے ملنا چاہئے، آزادی ہے۔ ہر وہ فعل حق کے رو سے جائز ٹھہرتا ہے جس کی وجہ سے کسی ایک شخص کی آزادی اور تمام دوسرے لوگوں کی آزادی کے پہلو بہ پہلو قائم رکھنے میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔“ روسو، اور کانت کے زمانے میں فرانسیسی انقلابیوں نے آزادی کی تقریباً یہی تعریف کی تھی۔ مگر انہوں نے حق کے تصور کو مبہم چھوڑ دیا تھا، اور حقوق اور فرائض کے تعلق کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ روسو نے قانون کو شہریوں کے ارادۂ عامہ پر منحصر کر کے اس طرف اشارہ تو کیا تھا کہ سیاسی فرائض کی اصل نوعیت کیا ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اصل سوال اس کی نظر سے چھپا رہا۔ کانت نے اسے بہت واضح کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک حق کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے ارادے سے اپنے لئے اخلاقی فرائض مقرر کرے، اپنے آپ کو مقدرۂ مسلک پر قائم رکھنے کے لئے جو ذریعے مناسب ہوں تجویز کرے، اور اپنے عمل کو ان کے ماتحت کر دے۔ یعنی سیاسی اقتدار، ریاست کا جبر، انسان کے آزاد ارادے کی تخلیق ہے، اسے انسانی ارادے سے بے تعلق یا کسی خارجی قوت کا اثر نہ سمجھنا چاہئے، کیونکہ سیاسی اور مدنی قانون ایسی پابندیاں ہیں جو انسان نے خود ہی اپنے اخلاقی فائدے کے لئے عائد کی ہیں۔ اصل قدر و قیمت انسان اور اس کے اخلاقی ارادے کی ہے۔ انسان کا صحیح اور سچا نصب العین یہ ہے کہ اس کی خواہشیں اور افراض اس کے اخلاقی ارادے سے ہم آہنگ اور ہم نوا ہوں۔ سیاسی نظام اور قوانین محض اس مقصد کو حاصل کرنے کے ذریعے ہیں۔

روسو نے انسان کی اخلاقی آزادی کے گن گانے کے بعد افراد کی شخصیتوں کو ریاست کی جامع شخصیت میں متحد کر دیا، اور افراد کی اخلاقی آزادی کو ارادۂ عامہ میں۔ کانت انفرادیت کے فنا ہو جانے کو تسلیم نہیں کرتا، اور اس کا پلٹ کا بھی قائل نہیں جو روسو کے نزدیک معاہدۂ اجتماعی کے ذریعے سے انسان کی اخلاقی سوشل کو بدل دیتی ہے۔ کانت کا خیال یہ ہے کہ معاہدۂ اجتماعی سے پہلے انسان آزاد اور خود مختار نہیں تھے، بلکہ اجتماعی زندگی ایک نامکمل شکل میں موجود تھی، جسے معاہدۂ اجتماعی نے تکمیل

کو پہنچایا۔ اس سے بظاہر تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کانت معاہدہ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ فرض کرتا ہے، لیکن کانت کی اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں تھی۔ کہیں پر وہ معاہدہ اجتماعی کو رد کر دیتا ہے، کہیں اسے لازمی اور کہیں محض ایک عینی تصور ٹھہراتا ہے۔ دراصل اسے اس مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور ایک مقام پر اس نے کہا بھی ہے کہ ریاست کے آغاز پر بحث کرنا فضول اور خطرناک ہے۔ معاہدہ اجتماعی کو اس نے محض ایک مروجہ اصطلاح کے طور پر استعمال کیا ہے، اور جب کہی وہ محسوس کرتا ہے کہ معاہدے کا تصور اس کے سلسلہ خیالات میں نہیں کہتا تو وہ اسے بلا تامل رد کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کے خالص سیاسی نظریوں میں تناقض پیدا ہو جاتا ہے، لیکن اس کی اسے پرواہ نہیں تھی، کیونکہ اسے بنفسطہ سیاسی مسائل سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی۔ ریاست اور سیاسی معاشرے کے بغیر انسان ان اخلاقی فرائض کو ادا نہیں کرسکتا جن کا ادا کرنا اس کا حق ہے، اس وجہ سے ریاست کا ہونا ضروری ہے، لیکن ریاست کے وجود میں آنے سے افراد کے حق میں کوئی فرق نہیں آتا، اور سیاسی فلسفے کا موضوع ہمیشہ افراد کے اخلاقی حقوق اور انہیں عمل میں لانے کی تدبیریں ہونا چاہئیں۔ کانت کو قومی ریاست کی اجتماعی زندگی اور اس کے اعلیٰ امکانات سے کوئی سروکار نہ تھا، اور اس کی اہمیت کو وہ غالباً صحیح طور پر سمجھ بھی نہ سکا۔ اسی وجہ سے اس نے ان تمام مسائل کو نظر انداز کیا ہے جن کا تعلق صرف ریاست سے ہے۔ اسے ہم انفرادیت کا قائل تو نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ حق اور فرض کو ہم معنی سمجھنا ایک ایسا اصول ہے جو اس کے فلسفے کو انفرادیت پسندوں کے ادنیٰ اور بے معنی تصور ”حقوق“ سے بالکل جدا کر دیتا ہے، مگر ریاست کی طرف سے وہ اتنا ہی بدظن تھا اور ریاست کی فلسفیانہ اور اخلاقی حیثیت کے تسلیم کرنے میں اسے اتنا ہی تامل تھا جتنا کہ انفرادیت کے حامیوں کو۔ ریاستوں کی زیادتیوں کے خون سے اس نے ایک بین الاقوامی اتحاد بھی تجویز کیا ہے جو تمام ریاستوں پر یکساں حاوی رہے اور یورپ میں امن قائم رکھے۔

کانت فلسفی تھا، اور اس کے دل میں اسی طرز تحقیق کی قدر تھی جو مافوق الطبیعی مسائل کے حل کرنے میں استعمال ہوتا ہے۔ اپنی سیاسی بحث میں اس نے تاریخ سے سبق حاصل کرنے کی ذرا بھی کوشش

نہیں کی، اس لئے کہ ”تجربہ یہ نہیں سمجھا سکتا کہ حق کیا ہے“ اور ”حق کا وہ فلسفہ جو خالص تجربیت پر مبنی ہو“ اس لکڑی کے سر کی طرح جس کا ذکر فیڈرس [۱] کے قصے میں آتا ہے، ایک ایسا سوہ جو ممکن ہے خوبصورت ہو، مگر بدقسمتی سے اس کے اندر دماغ نہیں ہوتا۔“ خالص تجربیت کی یہ ایک بہت دلچسپ اور صحیح تائید ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سیاسی فلسفہ تجربے اور تاریخ کو نظر انداز کر سکتا ہے۔ خود کانت بھی اپنے اس اصول پر قائم نہیں رہ سکا۔ وہ درس کی طرح تاریخ کو انسان کے تزلزل کی ایک دردناک کہانی نہیں سمجھتا، لیکن اس نے معاہدہ اجتماعی کو کہیں کہیں ایک اعلیٰ معیار تصور کیا ہے، جس پر افراد اور ریاستوں کا عمل جانچا جاسکتا ہے، ایک نصب العین جسے حاصل کرنے کی افراد اور ریاستیں دونوں یکساں کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اس تصور سے تاریخ کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے، اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کانت نے سیاسی فلسفے کو خالص مجرد اصولوں پر منحصر کرنے میں مبالغے سے کام لیا۔ دراصل کانت نے اخلاقی آزادی اور اخلاقی حق اور فرض کا جو نظریہ قائم کیا تھا اس میں ریاست کو ایسی ہستی تصور کرنے کی گنجائش نہیں رہتی جس میں افراد کسی حد تک محو ہو سکیں اور وہ افراد کے باہمی ربط کو فلسفیانہ معنی نہیں پہنچا سنا۔ اس لحاظ سے اس کا خالص سیاسی فلسفہ بہت کمزور ہے، مگر سیاسیات اور اخلاقی قانون کا ہوا رشتہ دوبارہ قائم کر کے اور حق اور فرض کے گہرے اخلاقی تعلق کو ثابت کر کے اس نے سیاسیات کی ایسی خدمت کی ہے جو کبھی پہلائی نہیں جاسکتی۔

۳۔ فشتے

کانت نے ریاست کی طرف سے جو بے پروائی برتی اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ملک کی سیاسی زندگی سے بے تعلق تھا اور افراد کو ریاست سے جو محبت ہو سکتی ہے اس سے وہ آشنا نہیں تھا۔ اسے اندیشہ تھا کہ اگر ریاست نے انفرادی زندگی میں دخل دیا تو اس کا نتیجہ سوائے ظلم اور زیادتی کے کچھ نہ ہوگا۔ ریاستوں کا اس وقت تک جو رویہ رہا تھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا مرکز بیجا نہیں تھا، لیکن فرانسیسی انقلاب کے بعد

جب نپولین کی شہنشاہی قائم ہوئی، اور فرانسیسی فوجیں یورپ کی سر زمین پر سیلاب کی طرح پھیل گئیں، تو انہیں روکنے کے لئے ایک جذبہ بیدار ہوا جس سے سیاسی دنیا اس زمانے تک نا آشنا تھی۔ یہ قومیں کا جذبہ تھا۔ جب غیور اور حمیت نے اسے ابھار دیا تو اس نے سیاسیات میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ ریاست اب تک ایک تصور تھی جسے اصولاً چاہے جتنی اہمیت دی جانی ہو مگر عملاً لوگ اس کی ہستی کو فرضی سمجھتے تھے، اور ان کی نظروں میں اصل چیز حکومت تھی۔ حکومت کا ان کے ساتھ جیسا برتاؤ ہوتا ویسی ہی ان کی رائے ریاست کی نسبت ہوتی تھی، اور انفرادی حقوق پر زور دینے کا حقیقت میں محض یہ منشا تھا کہ حاکموں کی زیادتیوں سے حفاظت کی صورت نکل آئے۔ لوگ نے حکومت اور ریاست کے درمیان فرق کر کے افراد اور ریاست کی مخالفت کو کسی قدر کم کیا، روسو نے ریاست کو افراد کی اپنی چیز بنا دیا، اور ان کے دل میں عداوت کی جگہ اس کی محبت کا بیج بو دیا۔ لیکن روسو کی ریاست بھی ایک تصور تھی، واقعی زندگی سے دور اور تاریخ سے بے گانہ۔ اس کا بھی لوگوں کے عام احساسات میں شامل ہونا اور ذہنی اور تہذیبی حقیقت کی شکل اختیار کرنا دشوار تھا۔ مگر پینا [۱] کے مہدان میں پروسیا کی شکست اور اس کے بعد نپولین کے جرمنی پر بالکل حاوی ہوجانے کا سیاسی ذہن پر وہ اثر پڑا جو یورپ کے تمام فلسفیوں کی قیل و قال اور انقلاب کی ساری کشمکش کو نصیب نہ ہوا تھا۔ قومیت کے جذبے نے صرف جرمنی کو نپولین کے ظلم سے آزاد نہیں کیا بلکہ معاشرے میں ربط اور سیاسی فلسفے میں معنی پیدا کرنے کا ایک بہت اچھا ذریعہ فراہم کر دیا۔ اہل جرمنی کو اتحاد اور ایثار پر آمادہ اس عقیدے نے کیا کہ وہ ایک قوم ہوں، ان کی ایک خاص تہذیب ہے، اس تہذیب کی حفاظت کرنا اور قوم کی عزت قائم رکھنا ان کا سب سے بڑا فرض ہے اور یہ فرض صرف ریاست انجام دے سکتی ہے۔ اس طرح قومیت کے احساس اور تہذیب کی قدر دونوں نے جرمن قوم کو ریاست کے استحکام اور اس کی قوت اور اقتدار کو حتی الامکان بڑھانے کی مصلحت سمجھائی۔ رفتہ رفتہ جرمنوں کی ایک خاصی بڑی جماعت کو پروسیا کی سلطنت سے

وہ گہرا روحانی، اخلاقی اور تہذیبی تعلق ہو گیا جو فلسفہ کے دو سے ایک سچے شہری کو اپنی ریاست سے ہونا چاہئے، اور ریاست کے پہلی تصور نے، جو زیادہ سے زیادہ ایک فلسفیانہ حقیقت تھا، ایک واقعی ریاست کی شکل اختیار کر لی۔ فشتے اور ہیکل کا سیاسی فلسفہ اس ذہنی تغیر کو ظاہر کرتا ہے، اور ریاست اور سیاسی زندگی کو اس نئی شکل میں پیش کرتا ہے جو اس نے قومیت کے اثر میں آکر اختیار کی۔

فشتے [۱] کے خیالات ایک آئینہ ہیں جس میں سیاسی ذہنیت کے اس عظیم الشان تغیر کا ہر پہلو نظر آتا ہے۔ اپنی پہلی تصنیف میں وہ روسو اور کانت کا پیرو، انفرادیت کا حامی اور ریاست کا کھلا مخالف معلوم ہوتا ہے، دوسری میں بغیر اپنا نقطہ نظر بدلے ہوئے وہ ریاست کے دائرے کو کسی قدر وسیع کرتا ہے اور تیسری میں، جس کا موضوع دراصل معاشی مسائل ہیں، وہ ریاست کے فرائض میں اتنے اضافے کر دیتا ہے کہ انفرادیت کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے۔ اس تصنیف کو شائع ہوئے چھ سات سال گزرے تھے کہ نپولین نے جرمنی پر حملہ کیا، اور فشتے نے لکچروں اور تقریروں کے ذریعے سے قوم میں اپنی تہذیب کی قدر پیدا کرنے کی پوری کوشش کی۔ تہذیب کی قدر نے فشتے کے دل سے اس انفرادیت کی یاد بالکل محو کر دی جس کا وہ پہلے گرویدہ تھا، اور لکچروں اور تقریروں میں اس نے جو نئے تاریخی اور سیاسی نظریے قائم کئے وہ اس کی آخری تصنیف میں باقاعدہ سیاسی فلسفہ کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ اس کی پہلی اور آخری تصنیف سے زیادہ متضاد خیالات مخالف فلسفیوں کی تصانیف میں بھی شاید ہی ملیں گے۔

فشتے کی پہلی تصنیف میں اس انفرادیت کی جو معاہدہ اجتماعی میں مضمر تھی اور اس اخلاقی آزادی اور اخلاقی ارادے کی جسے کانت نے سیاسی زندگی کا جوہر قرار دیا تھا ایک مبالغہ آمیز تشریح کی گئی ہے۔ روسو نے معاہدہ اجتماعی کے قائل ہونے کے باوجود انفرادیت کو اپنے عدنی نظام میں زیادہ دخل نہیں دیا تھا اور ارادہ عامہ کو افراد کا دھیر قرار دے کر افراد کی اخلاقی آزادی کو بھی اس پر ملصق کر دیا تھا کہ وہ ریاست کے ربط کو قائم رکھیں اور اپنے ذاتی ارادے کو ارادہ عامہ میں محو کر دیں۔ کانت کی نظروں میں

اخلاقی آزادی کو ایک حقیقت بنانے کے لئے فرائض اور قانون لازمی تھے، بعدی ریاست کا وجود ناگزیر تھا، کیونکہ ریاست کے بغیر فرائض اور قوانین کو اجتماعی حیثیت نہیں حاصل ہوسکتی۔ فشتے نے افراد کے اخلاقی ارادے کا دائرہ جہاں تک ممکن تھا وسیع کر دیا اور ریاست کی اہمیت اس طرح سے اور بھی کھینچی کہ افراد کو ان پابندیوں سے آزاد کر دیا جو کانت اور روسو نے انہیں رادداشت پر رکھنے کے لئے ضروری قرار دی تھیں۔ لیکن اسی کوشش میں اس نے بلا ارادہ یہ بھی ظاہر کر دیا کہ ریاست کس قدر ناگزیر ہے۔ فشتے کا نصب العین ایسی انفرادیت تھی جو معاشرے کو منظم اور ہر قسم کے فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے کسی جدی نظام کی محتاج نہ ہو، اور اس نیت سے اس نے ریاست کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ شہریوں کو آزادی کا صحیح استعمال سکھائے، اور ان کو ایسی تربیت دے کہ وہ بغیر کسی تاکید یا جبر کے اپنے فرائض کو انجام دیتے رہیں۔ اگر ریاست اس کام میں کوتاہی کرے تو اس کی اصلاح کرنا چاہئے، جب وہ شہریوں کی تربیت ختم کر دے تو پھر اس کا کوئی مصروف نہیں اور اسے فلا کر دینا چاہئے۔ یہ فلسفیانہ نراج کا نصب العین ہے، اور اس کے معتقد اب بھی بہت کثرت سے ہیں، لیکن اگر فشتے کا یہ خیال تھا کہ ریاست کو ایک خالص تعلیمی ادارہ قرار دے کر وہ اس کی اخلاقی اہمیت کو کم کر رہا ہے تو وہ غلطی پر تھا۔ ریاست کو شہریوں کی تربیت اور تعلیم کا ذمہ دار بنانا اسے زندگی کے ہر پہلو پر حاوی کر دینا ہے اور اس سے افراد کے ذاتی ارادے اور آزادی کا دائرہ وسیع نہیں بلکہ بہت ہی تنگ ہو جاتا ہے۔

فشتے کی ذہنی نشو و نما کے پورے سلسلے کو دیکھتے ہوئے وہ بحث جو اس نے افراد کے اخلاقی ارادے اور سیاسی حقوق پر کی ہے زیادہ توجہ کی مستحق نہیں معلوم ہوتی۔ ریاست کے فرائض پر اس نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ کہیں زیادہ اہم ہے۔ معاہدہ اجتماعی کا نظریہ، افراد کے سیاسی حقوق، ان کے اخلاقی ارادے کی آزادی، یہ ایسے عقیدے تھے جن کی طرف فشتے جیسے جوشیلے اور بلند حوصلہ فلسفی کا خود بخود مائل ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہ تھی۔ لیکن دراصل یہ عقیدے اس کے لئے ایک قید ثابت ہوئے جس سے اس کا ذہن بڑی مشکل سے رفتہ رفتہ آزاد ہوا۔ فشتے کو کانت کی طرح فلسفیانہ تصورات میں ڈوبا رہنا منظور نہ تھا، اس کے فلسفے پر سیاسی واقعات کا اثر پڑتا رہا اور اس نے کانت کی طرح یہ نہیں کیا کہ مجرد اصولوں کے سوا

حقیقت معلوم کرنے کے اور تمام ذریعوں کو اپنی بحث سے خارج کر دیتا - اسے تلاش ایسے عقیدوں کی تھی ' جن پر سیاسی حوصلوں کی بنیاد رکھی جاسکے ' وہ ایسا عالم نہیں تھا کہ عملی دنیا کو حقیر اور ناقابل توجہ سمجھے - اسی وجہ سے فشتے کے خیالات میں ہمہ گہر تغیر ہوا ' لیکن ہمیں یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ اس کے انجام کو اس کے آغاز سے کوئی واسطہ نہیں - شروع میں جب وہ انفرادیت کا قائل تھا تو اس نے ریاست کے سپرد ایسا فرض کیا جس کے مقابلے میں اور سب فرائض متعین نمائشی ہیں ' اور آخر میں جب وہ ریاست کا پرستار بن گیا تو اس نے افراد کے ذمے ایسے فرائض ڈالے جن کے بغیر ریاست ایک مردہ جسم بن کر رہ جاتی ہے -

فشتے نے پہلے ریاست کا مقصد یہ بتایا تھا کہ وہ تعلیم کے ذریعے سے شہریوں میں ایسے اوصاف پیدا کر دے کہ سیاسی نظام غیر ضروری ہو جائے - دوسری تصنیف میں ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے معاہدہ اجتماعی اور افراد کے فطری حقوق سے انکار کئے بغیر اپنے فلسفے میں ایسے خیالات شامل کر دیے ہیں جو معاہدہ اجتماعی اور فطری حقوق کے تضاد میں ہیں - ریاست افراد کا پربط مجموعہ نہیں تصور کی جاتی ' وہ ایک وجود ہے جو افراد کے ربط اور ہم آہنگی سے قائم ہے ' ایک جسم نامی جس کی نشو و نما افراد کے ذریعے سے ہوتی ہے ' اور جس کے توسط سے وہ خود بھی ترقی کرتے ہیں - اس تصنیف میں افراد کے حقوق اور اخلاقی ارادے پر ایسی قہود عائد کی گئی ہیں کہ کل کے حقوق اور ارادے میں کسی قسم کا خلل پڑنے کا اندیشہ نہ رہے ' اور ریاست کو شہریوں کی ملکیت پر ایسے اختیارات دئے گئے ہیں کہ انفرادیت کا یہ سب سے پہلا اور مقدس حق متعین برائے نام باقی رہ جاتا ہے - دوسری تصنیف میں ریاست کو شہریوں کی ملکیت پر اور بھی وسیع اختیارات دئے گئے ہیں اور اس کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ شہریوں کی معاشی زندگی کا انتظام اپنے ذمے لے ' دولت کی تقسیم انصاف اور عام منافع کے مطابق کرے ' اس ابتدائی کو روکے جو یہ قہود تجارتی اغراض سے پیدا ہوتی ہے اور اپنی تمام ضروریات خود پوری کرنے کا بلدوبست کرے - یہ ایک قسم کی اشتراکیت ہے ' اور اس کی تعلیم وہی شخص دے سکتا ہے جس کو افراد کی قوت اور نہک نہتی پر بیروسا نہ رہا ہو - اس تصنیف کی اشاعت کے چند سال بعد جب نپولین نے جرمنی پر لشکر کشی کی تو انفرادیت کے گن گنا ایک صریحی حماقت تھی - فشتے کے خیالات بھی رفتہ رفتہ اس قدر بدل

گئے تھے کہ اس نئے مسئلے کے متعلق قوم کو ہدایت دینے کے لئے اسے کوئی نیا فلسفہ تعمیر نہیں کرنا پڑا - البتہ اس کے دل میں یہ احساس اور قوی ہو گیا کہ سیاسی اور اخلاقی تعلیم کو عملی زندگی اور قوموں کی تاریخ سے جدا رکھنا غلط ہے - انسان محض ایک فلسفیانہ تصور نہیں ہے بلکہ ایسی ہستی ہے جس کی حقیقت کا راز اس کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے - چنانچہ زندگی کے اہم مسائل کو سمجھنے اور انسانی جد و جہد کا ایک قوی محرک پیدا کرنے کے لئے شرط ہے کہ ہم انسانیت کے مفہوم کا عکس نسل، قوم اور قومی ریاست کے آئینے میں دیکھیں، ایسی ریاست اور ایسے افراد سے بحث نہ کریں جن کا وجود محض سیاسی ہو بلکہ واقعی ریاستوں اور سچے سچے افراد کو جن کے حوصلے تاریخ کے مطالعے اور واقعات کے مشاہدے سے معین کئے جاسکیں ایسا موضوع فکر بنائیں - اس تصور سے متاثر ہو کر فشتے نے جرمن تاریخ سے ایسی شخصیتوں اور ایسی ذہنی تحریکوں کا انتخاب کیا جن کی داستان دوسروں کے دل میں ہمت اور ولولہ پیدا کرسکتی تھی اور اپنے لکچروں میں ان کی خصوصیات بیان کرنا اور ان کی ثناخوانی کرنا شروع کر دیا - اس طرح اس نے آزادی کی تحریک کو بہت تقویت پہنچائی اور اس میں ایک تہذیبی جہاد کی خاصیت پیدا کر دی - فشتے کا انتقال جنگ کے خانے سے پہلے ہو گیا، مگر جو جذبات اس نے بہادر کئے اور جرمن فلسفہ سیاسیات پر قومیت اور تہذیب کا جو رنگ اس نے چڑھایا اس کا اثر اب تک باقی ہے - فشتے کے فلسفے کے آخری دور میں ایک حد تک تنگ نظری ضرور شامل تھی، کھونکہ اس نے صرف جرمن قوم کو مخاطب کیا تھا، اس کو یقین دلایا تھا کہ اس میں خاص اوصاف ہیں جو اسے خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں، انسانیت کے بہت سے تہذیبی مقاصد ہیں جنہیں صرف وہی پورا کرسکتی ہے، اسے اپنی تقدیر پر فخر کرنا چاہئے اور بے خوف و خطر تہذیب کے گراں بہا پار کو اپنے کندھوں پر اتھا لینا چاہئے یہ سمجھ کر کہ وہ اس کا خاص قومی سرمایہ ہے - اس میں شک نہیں کہ فشتے نے جرمن قوم کی تہذیبی اہمیت بیان کرنے میں مبالغے سے کام لیا اور قومیت کے جذبے پر ایک فلسفہ تاریخ قائم کرنے کی کوشش کامیاب بھی ہو تو بہت مفید نہیں سمجھی جاسکتی - لیکن قومی سیرت اور ذہنیت اور مخصوص تہذیب کو سیاسی نشو و نما کے اسباب میں شامل کرنا، ریاست کو قومیت اور قومی تہذیب کا مرکز قرار دینا فلسفہ سیاسیات میں واقعی ایک جدت تھی اور اس نے سیاسی علم اور عمل دونوں میں ایک نئی جان ڈال دی - ایک طرف

نو ریاست ایک قومی تہذیبی ادارہ بننے سے افراد کو بہت زیادہ عزیز ہو گئی، دوسری طرف افراد کا یہ فرض ہو گیا کہ اس ادارے کی عظمت اور شان قائم رکھیں، اور ضرورت ہو تو اپنی زندگی اس کے لئے وقف کر دیں۔ وطنیت اور قوم پرستی میں مبالغہ کرنا برا ہے، لیکن جب یورپ کی کسی قوم نے اس جذبے سے فائدہ اٹھانے میں شامل نہیں کیا ہے اور فرانسیسی اپنے متعلق صدیوں سے دعویٰ کرتے رہے ہیں جو جرمنوں نے انیسویں صدی میں کیا تو ہمیں فحش یا جرمن قوم پر بھیجا فرور کرنے کا الزام نہ لگانا چاہئے۔ ہمارے لئے زیادہ قابل غور یہ بات ہے کہ ریاست کو ایک نئی شکل دی گئی اور افراد اور ریاست کے تعلقات نے ایک نیا رنگ اختیار کیا۔

۴۔ ہیگل

قومی ریاست کا فلسفہ ایک نیا میدان تھا اور فحش کے نظریوں میں وہ تمام خامیاں ہیں جو ہر اداروں کے کارناموں میں لازمی طور پر ہوا کرتی ہیں۔ اسی طرح اخلاقی آزادی کے تصور کو فلسفیانہ حیثیت دے کر اخلاق اور سیاسیات میں ایک نیا اور گہرا رشتہ قائم کرنا ایک جدت تھی، اور کانت اور فحش اس تصور [۱] کو پوری طرح سیاسیات میں کھپا نہ سکے۔ ان دونوں کے ذہنی وارث ہیگل [۲] نے قومی ریاست، سیاسیات کے اخلاقی پہلو اور آزادی کے نئے معیار سے ایک فلسفہ تعمیر کیا جو عقلی تھا مگر واقعات کے مطابق بھی تھا۔ ہیگل کے فلسفے میں ان اجزاء کے علاوہ جو اس نے کانت اور فحش سے لئے اور بہت کچھ بھی ہے۔ وہ پہلا فلسفی ہے جس کی بحث میں ریاست واقعی ایک جسم نامی پھرائی گئی ہے اور اس نے اپنے پویشروں کی طرح سیاسی نظام کا واحد فرد کو نہیں مانا بلکہ ریاست کو۔ ہیگل نے اس 'عقل' کی جسے فلسفی افراد کی خصوصیت سمجھتے آئے تھے ایک نئی تشریح کی اور اس فرضی ذہنی معیار کو جس کے مطابق قانون فطرت کے ضابطے یا معاہدہ اجتماعی کی شرائط طے کی جانی تھیں ایک نئی شکل دیدی۔ پچھلے فلسفیوں نے ریاست اور سیاسی زندگی کے

[۱] — کانت اپنے ایک اور نظریے کو جو سیاسی فلسفے میں انقلاب پیدا کر سکتا تھا کام میں نہیں لایا۔ یہ انسانی عقل کی تطبیقی قوت کا نظریہ دیا، جو بد کو ہیگل کے نظام میں بہت کار آمد ثابت ہوا۔

[۲] — [۱۷۷۰—۱۸۳۱] F. W. Hegel -

کسی ایک پہلو پر بہت زیادہ زور دے کر اپنے نظام میں تناقض اور نظریوں میں تضاد پیدا کر دیا تھا ، اور اس طرح ان کا فلسفہ منطقی اور واقعات دونوں کے دو سے ناقص نہیں تو کمزور ضرور ہو جاتا تھا ۔ ہیگل نے گذشتہ خیالات کے ذخیرے سے پوری طرح کام لیا ہے ، مگر اپنی دقت نظر ، اعتدال اور صبر کی بدولت وہ مبالغے اور خام خیالی سے بچتا رہا ، اور اس کے نظام میں حقیقی واقعات کا جتنا لحاظ رکھا گیا ہے اس کا اور کسی فلسفے میں جواب نہیں ملتا ۔

ہیگل کے سیاسی نظریے اس کے پورے فلسفے کا ایک حصہ ہیں ، اور انہیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس کے عام فلسفیانہ عقائد کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے ۔ اس کا بنیادی عقیدہ ارتقا ہے ، لیکن ارتقا کا جو مفہوم اس نے قائم کیا ہے اسے حیاتیات کے علمی اصول سے بہت کم تعلق ہے ۔ حیاتیاتی اصول کے مطابق ذہن کا پیدا ہونا اور زندگی پر اثر ڈالنا ترقی کا انتہائی درجہ ہے ، لیکن اس کے برخلاف ہیگل کے نزدیک ارتقا کوئی مادی یا مکانیکی [۱] سلسلہ نہیں ، بلکہ ایک ذہنی اور روحانی قانون ہے ، اور اس کے عمل میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ ذہن اپنے مادی ماحول کو ایک مقصد یا عہدی تصور حاصل کرنے کے لئے بتدریج ترقی دیتا رہتا ہے ۔ ہیگل عقل کو ایک فرضی اور مستقل ذہنی قوت نہیں سمجھتا ، اور اس مقصد کو جو ارتقا کا محرک ہو انسان کے ماحول سے جدا چھوڑ نہیں پھرتا ۔ انسانی عقل بھی نشو و نما پاتی ہے ، اور اس کے ساتھ وہ تصور بھی جیسے انسان اپنے ماحول میں مجسم کر کے دکھانا چاہتا ہے ۔ روح اور مادے ، عقل اور اس کے میدان عمل کو ایک دوسرے سے فطرتاً جدا نہ تصور کرنا چاہئے ۔ انسان کا سارا علم اور تجربہ ایک ذخیرہ ہے جسے عقل نے جمع کیا ہے اور عقل ہی وہ قوت ہے جو خود نشو و نما پاتی ہے اور اپنی تخلیق کو ، جو اس کا میدان عمل بھی ہے اور مجسم مظہر بھی نشو و نما دیتی رہتی ہے ۔ ارتقا کا یہی اصول ہیگل کے سیاسی تصور کی رہبری کرتا ہے ۔ اگر اس کی تعمیر سیاسی اصطلاح میں کی جائے تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اجتماعی زندگی کے تمام مظاہر انسانی عقل کی تخلیق ہیں ، اور ایک تصور کے مجسم مظاہر ۔ لیکن عقل ہی انسان کو بتاتی رہتی ہے کہ اس کے تصور

کے متجسم مظاہر، یعنی وہ سیاسی نظام اور ادارے جو کسی زمانے میں موجود ہوں، ذہنی تصور کا تقاضا پیدا نہیں کرتے یا اس کا حق ادا نہیں کرسکتے، اور عقل کی تحریک سے تصور کے متجسمے اپنی شکل بدلتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں۔ سیاسیات کے مطالع میں ہمیں اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ نظام اور ادارے بذات خود کوئی ہستی نہیں رکھتے، ہر وقت اور ہر حالت میں وہ اس سیاسی جماعت کے خیالات اور عقائد کی عملی شکل ہوتے ہیں جس نے انہیں قائم کیا ہو، اور ان کی اصلیت سے ہمیں فلسفی نہیں آگاہ کرسکتے بلکہ اس کا پتہ اس جماعت کی تاریخ اور ذہنی حالت سے چلتا ہے۔ اس طرح ہیگل بظاہر سیاسیات کو تاریخ کا پایلہ گردیتا ہے، مگر یہ پایلہ ذہنی غلامی نہیں ہے۔ تاریخ کی اہمیت کے باوجود ہیگل کا اصرار ہے کہ اصل چیز سیاسی دنیا کی مظاہر نہیں ہوں بلکہ وہ تصور، وہ عقلی مقصد، جسے حاصل کرنے کی غرض سے یہ مظاہر وجود میں آتے ہیں۔ ہم تصور کو اس شکل سے جدا نہیں کرسکتے جو اس نے کسی وقت میں اختیار کی ہو، لیکن اصل چیز تصور ہے، اس کی شکل نہیں۔

سیاسیات کا وہ تصور جس کا ارتقا اجتماعی زندگی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور جو ہر زمانے کے سیاسی مظاہر میں متجسم ہوتا ہے آزادی کا تصور ہے۔ یہ آزادی محض ”رکاوٹوں کی عدم موجودگی“ نہیں ہے، جیسا کہ انفرادیت کے حامی مانتے ہیں، اور اس سے یہ بھی مراد نہیں ہے کہ انسان کو اس کا حق دیدیا جائے کہ وہ بالکل اپنی مرضی پر چلے اور جو جی میں آئے کرے۔ آزادی کے صحیح معنی میں انسان کے تمام ذہنی، اخلاقی اور روحانی قوے کا نشو و نما پانے کمال کو پہنچنا۔ انسان کی اپنی فطرت ہی طے کرسکتی ہے کہ اس نشو و نما کا طریقہ کیا ہوگا، اور انسانی فطرت نشو و نما کے جو قانون مقرر کرتی ہے وہ رفتہ رفتہ ذہنی ترقی کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، کیونکہ ان کا سرچشمہ انسان کی جبلی خصوصیات میں، جلدیں اس کی ”مستقل عقل“ سمجھنا چاہیے۔ لیکن عقل کا تاریخ، یعنی ذہنی نشو و نما کے سلسلے پر جو اثر ہوتا ہے وہ خارجی نہیں داخلی ہوتا ہے، اور ان تخلیقی قوے کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے جو انسانی فطرت میں مضمر ہوتے ہیں۔ ان قوے کا دائرہ عمل، سوا اس قدیم حالت کے جب اجتماعی زندگی کا احساس بھی نہیں ہوتا، ریاست ہوتی ہے، اور اس طرح سیاسی فلسفے کا اصل موضوع آزادی کے

اس تصور کی نشو و نما دکھانا ہے جو ریاست کی شکل میں مجسم نظر آتا ہے -

اگر ہم معلوم کرنا چاہیں کہ آزادی کا تصور کیا ہے تو ہمیں یہ دریافت کرنا چاہئے کہ [۱] حق کا کون سا نظریہ رائج ہے - ہیگل نے حق کے مفہوم کی نشو و نما میں تین درجے قائم کئے ہیں - جس اصول پر اس نے ان مدارج کو ترتیب دیا ہے دراصل تاریخی نہیں بلکہ منطقی [۲] ہے ، اور تاریخ سے ان کی جو مطابقت بظاہر معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تاریخی ارتقا کا سلسلہ ایک حد تک وہی رہا ہے جو منطق کے رو سے ہونا چاہئے تھا - حق کی پہلی شکل وہ ہے جب اس کا مفہوم بالکل قانونی ہو ، اور جب فرد کی حیثیت محض " قانونی شخص " کی ہو - یہ حق کی سب سے محدود شکل ہے ، کیونکہ اس میں وہ تمام خصوصیات نظر انداز کی جاتی ہیں جن کی بنا پر مختلف افراد میں امتیاز کیا جاتا ہے ، اور اسی وجہ سے یہ حق کی سب سے نامکمل شکل بھی ہے - ملکیت کے قانون ، جو آزادی کے تصور کے نمودار ہونے کے پہلے آثار ہیں ، حق کے اسی نظریے کے ماتحت قائم کئے جاتے ہیں اور دراصل اس کا انحصار اس خیال پر ہوتا ہے کہ معاشرہ اور کل معاشرتی معاملات قانونی اشخاص اور ان کی ملکیت کی تحت میں آسکتے ہیں - لیکن یہ نظریہ بہت ناکافی ہوتا ہے ، کیونکہ ایسے مسائل جن کا تعلق جزا اور سزا سے ہو اس کے مطابق اطمینان بخش طریقے سے طے نہیں کئے جاسکتے ، یعنی جب قانون میں اخلاقی احساسات کا دخل ہو جاتا ہے تو حق کا پرانا تصور ناکافی معلوم ہونے لگتا ہے - لیکن اخلاقی احساس کا ارتقا بہت آہستہ آہستہ ہوتا ہے ، اس کی ابتدا اس دعوے

[۱]—جرمن لفظ (Recht) کے معنی میں مرتبہ قانون اور وہ اخلاقی اصول جو قانون میں مضمر ہوں دونوں شامل ہیں ، اس لئے اس کا ترجمہ " قانون " کے بجائے " حق " کیا گیا ہے -
[۲]—معاشرے کا مطالعہ دو طریقوں پر ہوسکتا ہے - ہم اسے محض معاشرت کی ایک شکل سمجھ سکتے ہیں اور اس کی ترقی کے معنی یہ قرار دے سکتے ہیں کہ وہ اپنی بڑھتی ہوئی ضروریات کو پورا کرتا رہتا ہے - لیکن معاشرہ ایک مادی حقیقت ہونے کے علاوہ ایک عینی حقیقت بھی ہے ، اور اس صورت میں اس کی ترقی نظری ہوگی - ہیگل نے ارتقا کے جو مدارج مقرر کئے ہیں وہ قانون اور حق کی مختلف شکلیں ہیں جن پر مختلف تاریخی درجوں میں زیادہ زور دیا گیا ہے اور ان کا سلسلہ اس نے وہی رکھا ہے جو منطق کے (رو سے سب سے زیادہ صحیح ہے -

ملاحظہ ہو Bosanquet : Philosophical Theory of the State, Ch. X.

سے ہوتی ہے کہ ہر فعل کو جانچتے وقت فاعل کی نیت پر بھی غور کیا جائے اور پھر بتدریج نیت اور فاعل کو بحث میں شامل کر کے فعل اور نیت کا صحیح تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ یہ حق کے تصور کے ارتقا کا دوسرا درجہ ہے، لیکن اس صورت میں نیت اور ارادے سے مراد صرف خوشی اور بہبود کی جبلی خواہشات ہوتی ہیں، اور چونکہ یہ معیار انسان کو پورے طور پر مطمئن نہیں کر سکتا، اس لئے نیک کی کا معیار رفتہ رفتہ قائم اور تسلیم کیا جاتا ہے، خلوص نیت کے بجائے فرض کا احساس اور ارادے کی جگہ ضمیر کا حکم انسان کے افعال کا متحرک اور ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ یہ ارتقا کی دوسری منزل ہے۔ اس کے بعد انسان کو ایک قدم اور آگے بڑھنا پونہا، کیونکہ نیک کی کے معیار اور ضمیر کے احکامات اگر خالص مجرد اصولوں کی حیثیت اختیار کریں تو ان سے اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، یعنی یا تو ظاہرداری اور دیکاری پھلتی ہے، یا اس کے برعکس رہبانیت کو فروغ ہوتا ہے۔ نیک کی اور فرض کے معیار میں جان اسی وقت پوسکتی ہے جب وہ مخصوص نیک کیوں اور مقررہ فرائض کی شکل میں مجسم ہو جائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ انفرادی معیار جماعت کے اخلاقی معیار کے ماتحت نہ رہا جائے، کیونکہ جماعت ہی اس کی ملاحظہ رکھتی ہے کہ فرض کے اس احساس کو جو افراد میں ہوتا ہے اخلاقی احکامات میں منتقل کرے۔ اس طرح وہ ذہنی اختلاف جو حق کی خالص قانونی شکل معاشرے اور افراد میں پیدا کر دیتی ہے رفع ہو جاتا ہے، اور انسانی ذہن حق کے انفرادی تصور کے مدارج طے کر کے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کامل آزادی فرد کے جماعت میں محسوس ہونے کا نام ہے اور ہر فرد اپنے ذاتی اخلاقی حوصلے اور امنگیں اسی طرح پوری کر سکتا ہے کہ اپنے ارادے کو معاشرے کے ارادے میں، اپنے اخلاقی معیار کو معاشرے کے معیار میں محسوس کر دے۔

۴۔ ایک دو مثالیں ہیگل کے مطالب کو واضح کر دیں گی۔ چوری کرنا ہمیشہ برا مانا گیا ہے، مگر وہ معیار جس کے مطابق اسے برا قرار دیا گیا بدلتا رہا ہے۔ حق کی پہلی شکل کے مطابق ہر چیز کسی قانونی شخص کی ملک ہوتی ہے، اور چوری کرنا اسے ایک غیر قانونی طریقے پر مالک کی مرضی کے خلاف حاصل کرنا ہے۔ یہ ایک معیار ہے جس میں چور کی نیت یا ضرورت کا لحاظ نہیں کیا جاتا، اور کوئی بھوکا آدمی سوکھی روٹی کا ٹکڑا

چرائے تو وہ بھی اسی طرح کا مجرم مانا جاتا ہے جیسے ایک پیشہ ور ڈاکو - لیکن انسان کے قطری احساسات ایسے اصول کو گوارا نہیں کرسکتے اور جرم کی نوعیت معین کرنے میں رفتہ رفتہ مجرم کی نیت اور ارادے پر بھی غور کیا جانے لگتا ہے - اس سے یقیناً انصاف کرنے میں زیادہ آسانی ہوتی ہے ، مثلاً کسی شخص نے چوری کی تو اسے شدت جرم کے تناسب سے سزا دی جاسکتی ہے ، لیکن ایسا کوئی معیار نہیں قائم ہوتا جو عمل کو درست کرنے میں مدد دے ، اور اخلاقی احساس جس قدر قوی ہوتا جاتا ہے اتنی ہی ایک معیار کی ضرورت شدید ہوتی جاتی ہے - آخر میں نہکی اور بدی میں امتیاز کرنے کے اصول قائم ہوتے ہیں اور انسان کو راہ راست پر رکھنے کے لئے تھک خیال اور عمل اس کا فرض قرار دیا جاتا ہے - یعنی حق کی پہلی شکل کے مقابلے میں اتنی قرتی ہوئی ہے کہ مثلاً چوری صرف ایک قانونی جرم نہیں رہتی بلکہ اخلاقاً ناجائز ہو جاتی ہے اور اس سے پرہیز کرنے کا محرک صرف سزا کا خوف ہی نہیں ہوتا بلکہ انسان کا ذاتی اخلاقی احساس ، یعنی اس کا ضمیر بھی ، اور یہی دوسری طرف انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے فرائض انجام دیتا رہے - مگر یہ تیسرا معیار اپنی خوبیوں کے باوجود ایک انفرادی معیار ہے - اس کے ذریعے سے معاشرے میں اخلاقی ربط پیدا نہیں ہوسکتا ، اور اخلاقی ربط نہ ہو تو فرد کو نہ تو ہر قدم پر یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صحیح راہ پر چل رہا ہے ، نہ اس کا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا عمل معاشرے کے لئے مفید ہے اور نہ اسے وہ سہارا مل سکتا ہے جو اس کے ارادے اور ہمت کو قائم رکھے اور تقویت پہنچاتا رہے - اس صورت میں بھٹکے کی بہت گنجائش ہے - ممکن ہے انسان اپنے تمام فرائض محض رسماً انجام دیتا رہے ، اور اس کی ممکنیت سے نہ معاشرے کو فائدہ ہو نہ خود اسے تسکین حاصل ہو - یہ بھی ممکن ہے ، اور ہیگل کا خیال ہے کہ کانت کے ” آزاد اخلاقی ارادے “ اور اس کے مقرر کئے ہوئے قطعی فرائض پر عمل کرنے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ افراد کو رہبانیت کی طرف بہت میلان ہو جائے اور ان میں خواہشوں اور حوصلوں کا وہ سرچشمہ خشک ہو جائے جو نہ صرف زندگی کو تازگی بخشتا ہے بلکہ اسی پر زندگی کا انحصار ہے - اس طرح یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ اخلاقی معیار انفرادی کے بجائے معاشرتی ہو ، اور اخلاقی احکام کو فرد کے اپنے ضمیر کے بجائے معاشرے کا ضمیر جاری کرے - ہیگل کے نزدیک یہ صرف ایک مصلحت ہی نہیں بلکہ اخلاقی ضرورت ہے ، کیونکہ اس کے بغیر اخلاق کی جڑ کٹ

جاتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنے سے فرد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی کمزور اور نامکمل ہستی نے انتہائی قوت اور کمال حاصل کر لیا ہے، اور ایک مربوط کل کے جزو کی حیثیت سے اسے وہ آزادی محسوس ہوتی ہے جس سے وہ انتشار کی حالت میں اپنے تمام اختیارات کے باوجود محروم تھا۔

ہیگل نے حق کے تصور کے ارتقا کے جو مدارج قائم کئے ہیں ان کی تشریح تاریخ کے رو سے بھی کی جاسکتی ہے، اگرچہ ہیگل نے اپنے آپ کو تاریخ کا پابند نہیں کیا ہے۔ خالص قانونی حق کی مثال روم کا سیاسی نظام ہے۔ حق کی دوسری شکل عیسائی مذہب کے ساتھ وجود میں آئی، اور اس نے جو اخلاقی معیار مقرر کیا اس نے رفتہ رفتہ کائنات کے ”آزاد اخلاقی ارادے“ کا لباس اختیار کیا۔ عیسائیت کے معیار میں انفرادیت کا اثر پہلے ہی سے بہت تھا، پھر جب رومی کلیسا کے خلاف بغاوتیں ہوئیں تو انفرادیت کا زور اور بھی بڑھ گیا، اور کائنات کے فلسفے میں وہ اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ لیکن یہ انفرادیت صحیح اخلاقی زندگی کی بنیاد نہیں ہو سکتی، اور ہیگل کا عقیدہ تھا کہ وہ اخلاقی آزادی، یعنی ذہنی اخلاقی اور روحانی نشو و نما کا وہ درجہ کمال جو سیاسی زندگی کے آغاز سے انسان کا نصب العین رہا ہے اسی وقت حاصل ہوگا جب فرد کا ارادہ معاشرے اور ریاست کے ارادے میں گم ہو جائے اور ہم ہو کر پورے آپ کو پائے۔ اس کا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے افراد عام اخلاقی معیار کی پابندی کرتے ہی نہ تھے۔ جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے، ہیگل نے حق کے تصور کی نشو و نما کے جو درجے قائم کئے ہیں ان سے مراد صرف یہ ہے کہ مختلف تاریخی دوروں میں اس تصور کے خاص پہلوؤں پر زیادہ زور دیا گیا، یہ مطلب نہیں ہے کہ حق کا تصور صرف ایک ہی شکل میں موجود تھا۔ جب رومی قانون کا دور دورہ تھا تب بھی لوگوں میں اخلاقی احساسات موجود تھے، عام اخلاقی معیار بھی تھا اور اس کی پابندی بھی کی جاتی تھی، مگر پھر بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس دور میں حق کا تصور خالص قانونی تھا، کیونکہ اس کی یہی خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اسی طرح افراد کے ریاست میں متحد ہو جانے کی اخلاقی ضرورت ہیگل کی دریافت کی تھی چنانچہ نہیں ہے، یونانی فلسفی اس پر بہت زور دے چکے ہیں، لیکن یہ بہت کم ہوا ہے کہ اس ضرورت کو اصولاً اور عملاً دونوں طرح لازمی قرار دیا جائے۔ ہیگل کا دعویٰ یہی ہے کہ افراد وہ اخلاقی آزادی

جو انہیں مطلوب ہے اسی وقت حاصل کرسکتے ہیں جب وہ اصولاً فرد کے ریاست میں مکتو ہوجانے کے قائل ہوں اور اس عقیدے کو عمل میں ظاہر کریں۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ ریاست کا وجود فرد کے اخلاقی استحکام اور اس کی صحیح آزادی اور کمال کی شرط ہے، ہیگل ریاست کے معاشرتی پہلو پر شور کرتا ہے۔ اب یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ فرائض کیا ہیں اور فضائل کیا، اس لئے کہ جب فرد نے ریاست کے اخلاقی معیار کو اپنا معیار بنالیا تو اسے فرائض اور فضائل بھی خود بخود معلوم ہو جائیں گے، انہیں معین کرنا فلسفی کا کام نہیں ہے بلکہ ریاست کا، اور ریاست کی نشو و نما کے ساتھ اخلاقی معیار بھی ترقی کرتا رہے گا۔ ریاست کے معاشرتی پہلو پر بحث کرتے ہوئے ہیگل نے تین اداروں کو اپنا موضوع بنایا ہے، جن میں عہلی اور حقیقی نقطہ نظر سے انسانی زندگی کے تمام مظاہر شامل ہیں۔ یہ ادارے خاندان، مدنی معاشرہ اور ریاست ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ہیگل کا طریقہ بحث تاریخی نہیں، منطقی ہے، یعنی اس کا متشاء یہ دکھانا نہیں ہے کہ اجتماعی زندگی نے خاندان سے شروع ہوکر ریاست کی شکل کس طرح اختیار کی، اس کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ ریاست مدنی معاشرے اور خاندان کی عہلی شرط ہے، اور جب تک ریاست کا تصور، اور ایک واقعی ریاست، موجود نہ ہو، خاندان اور مدنی معاشرے کا وجود منطقی کے دو سے مہسل اور تاریخ کی رو سے ناممکن ہوجاتا ہے۔ اس لئے ہیگل نے ان دونوں پر یہ سمجھ کر بحث کی ہے کہ وہ ریاست کے اجزا ہیں، اور وہ مقصد بیان کیا ہے جو یہ ریاست کے اندر پورا کرتے ہیں۔

خاندان ریاست اور معاشرے کے لئے ضروری ہے، لیکن اس میں اور ان دونوں میں اصولی فرق ہے۔ خاندان کی بنیاد جبلت پر ہے اور وہ انسانی تعلقات کے اس پہلو کو ظاہر کرتا ہے جو خالص فطری ہے، یعنی اولاد اور والدین، بھائی، بہن، شوہر اور بیوی کے تعلقات۔ ممکن ہے معاشرے کے افراد ریاست کو بھی انہیں نکاہوں سے دیکھیں جن سے وہ اپنے گھرانے کو دیکھتے ہیں، لیکن فطری جذبے سیاسی حیثیت نہیں رکھتے، اور فرد اور ریاست کے تعلقات میں انہیں کوئی دخل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ریاست کی مخصوص صفت ہے قانون اور عقل کی ہدایت پر عمل کرنا، اور یہ صفت خاندان میں موجود بھی ہو تو وہ اس کی خصوصیت قرار نہیں دی جاسکتی۔ مدنی

معاشرہ ریاست کا معاشری پہلو ہے - اس کے اجزا خاندانوں کے افسر ہیں اور اس کی بنیاد انسانی ضرورتوں اور انہوں پورا کرنے کی کوششوں پر قائم ہوتی ہے - کسب معاش کے تمام طریقے ' تجارت ' صنعت و حرفت وغیرہ اسی کی تحت میں آتے ہیں ' اور وہ نظام بھی جو ان کے لئے لازمی ہے ' یعنی پولیس اور عدالت - تہذیب بھی مدنی معاشرے کا ایک مظہر ہے ' کیونکہ مدنی معاشرے میں انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے فتنہ اپنی مرضی پر نہ چلنا چاہئے اور ان فرائض اور خدمات کو انجام دیتے رہنا چاہئے جن پر معاشرے کی اور خود اس کی بقا منحصر ہے - مدنی معاشرے میں بظاہر انسان کی ہر ضرورت پوری ہو جاتی ہے ' لیکن غور کیا جائے تو مدنی معاشرے میں بہت سی کوتاہیاں اور خامیاں ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو جاتا ہے - معاشری نظام افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا جاسکتا ' ورنہ اندرونی فساد معاشرے کو تباہ کر دے گا - اس لئے ایک عام قانون اور ایسی طاقت جو سب کو قانون کی پیروی پر مجبور کرے ناگزیر ہو جاتی ہے - ناچر خواہ وہ خرید و فروخت کریں یا کارخانے قائم کریں ' ایک ایسی قوت کے بغیر اپنا کام نہیں چلا سکتے جو کار و باری زندگی کو ایک اصول کے ماتحت منظم کرے - تجارتی شرکتیں ہمیشہ سے معاشری زندگی کا ایک مظہر رہی ہیں اور ان کا وجود ہی یہ ثابت کرتا ہے کہ ایک بدتر قوت درکار ہے جو سب کی جد و جہد اور متنازعہ کو ہم آہنگ کر سکے -

متنازعہ اور نظام دونوں کے لحاظ سے ریاست خاندان اور مدنی معاشرے کو تکمیل کو پہنچاتی ہے - وہ دونوں کے مقابلے میں ایک خارجی قوت کی حیثیت رکھتی ہے جو ان کی مدد بھی کرتی ہے اور اصلاح بھی ' ان کی ترقی کے ذریعے تلاش کرتی ہے اور ان کے نظام کو مستحکم رکھتی ہے - اس کے ساتھ ہی وہ خاندان اور مدنی معاشرے کی نشو و نما کی ملول متصوہ بھی ہے ' کیونکہ وہ ان دونوں کے لئے ایک نصب العین فراہم کرتی ہے ' اور عام مفاد کا ایک معیار قائم کر کے ان کے انتشار کو اعتدال میں تبدیل کر دیتی ہے - یعنی افراد کی طرح خاندان اور مدنی معاشرے کو بھی ' آزادی ' ریاست میں منہو ہونے سے حاصل ہوتی ہے - ریاست کے بغیر نہ صرف اخلاق بگڑ جاتے بلکہ خاندانی اور معاشری زندگی بھی درہم برہم ہو جاتی - اسی وجہ سے شہگل نے ارتقا کے عملی آزادی کے تصور کا ' جو ریاست میں متجسم ہوتا ہے ' نشو و نما پانا

قرار دیا۔ ہے۔ ریاست کا ارتقا انفرادی اور اجتماعی زندگی کا ارتقا ہے، اس کا تکمیل کو پہنچنا فرد اور جماعت کی زندگی کا انتہائی درجہ کمال۔

ریاست کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اسے حاکم اور رعایا میں تقسیم کرنا، اس مسئلے پر بحث کرنا کہ فرمان روا قوم ہے یا بادشاہ یا ریاست، اور دستور بنانے میں اس کی تدبیریں کرنا کہ حکومت کا ایک شعبہ دوسروں پر جاری نہ ہو جائے بالکل مہمل ہے۔ فرمان روائی کل ریاست کی خصوصیت ہے، جب وہ ایک کل کی حیثیت سے عمل کرے، اور یہ فرمان روائی کسی طرح تقسیم نہیں کی جاسکتی۔ اسی اصول پر یہ خیال بھی صریحاً غلط ہے کہ دستور جیسا جی چاہے بنایا جاسکتا ہے۔ ریاست جیسے دستور کی مستحق ہو ویسا ہی اس کے لئے بن سکتا ہے، بری ریاست کا دستور برا اور اچھی ریاست کا اچھا ہوتا ہے۔ ریاست ایک جسم نامی ہے، اور جسم نامی کی ترقی اور اس کا تنزل صرف اس کے اندرونی قوت کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ ترقی کی حراہش ہمیشہ ہونا چاہئے، کیونکہ جمود جسم نامی کی فطرت کے خلاف ہے، اور ترقی کے اظہار کی ایک علامت دستور کی اصلاح بھی ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم دستور کو ریاست سے ایک جدا چیز قرار دے کر اسی پر غور کریں۔ مختلف قسم کے دستوروں کی خوبیوں اور خامیوں پر حجت کرنا بھی فضول ہے۔ دستور کا انحصار ریاست کی شخصیت، اس کی تاریخ اور فطری خصوصیات پر ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے لئے صرف ایک دستور موزوں ہو سکتا ہے، اور وہ وہی ہے جو اس میں موجود ہو۔ لیکن اس نظریے کے باوجود جو دو اصل بحث کی گنجائش ہی نہیں چھوڑتا، ہیگل نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ منطق کے دو سے وہ دستور بہترین ہے جس میں حکومت کے اختیارات ایک مجلس مقلدہ، عاملہ (جس میں نظام عدالت بھی شامل ہونا چاہئے) اور بادشاہ کے ہاتھ میں ہوں۔ مجلس مقلدہ کا فرض یہ ہوگا کہ قانون وضع کرے، اور عاملہ کا یہ کہ ان کو عمل میں لائے۔ لیکن اس نظام میں اختیارات کی تقسیم سختی کے ساتھ نہ ہونا چاہئے۔ قانون وضع کرتے وقت ہیگل نے مجلس کے لئے لازمی قرار دیا ہے کہ وہ عاملہ سے مشورہ لے، اور قانون کے باقاعدہ نافذ ہونے کے لئے بادشاہ کی رضامندی ضروری ہوگی۔ بادشاہ عاملہ کا افسر اعلیٰ نہیں ہے، اس کی ذات ریاست کی شخصیت کا مظہر ہے۔ اس کا عہدہ یا وظیفہ

حکومت کے مختلف محکموں میں ارادے اور عمل کی ہم آہنگی قائم رکھنا اور ان کے فیصلوں کو منظور کر کے انہیں ایک انفرادی ارادے کی شکل دینا ہے۔ وہ ہر شعبے میں شامل ہے اور اُس سے الگ بھی، اور اُس کی ذات گویا یہ ثابت کرتی ہے کہ ریاست اپنا ایک ارادہ، ایک نصب العین رکھتی ہے۔

ہیکل نے انسان اور انسانی جدوجہد اور حوصلے ریاست کے مقاصد میں محو کر دیے ہیں، حکومت کے نظام میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں رہنے لگی ہے جس سے کامل انحصار اور ہم آہنگی اور ریاست کی نامہیت میں ذرا بھی خلل پڑے۔ ریاست کا انحصار ایک تصور پر ہوتا ہے، جس کا وہ مجسمہ ہوتی ہے، ریاست کے سوا یہ تصور کسی اور طریقے سے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ریاست کے ارتقا کے واسطے یہ ضروری ہے کہ تصور اور اُس کی مجسمہ شکل میں ایک گہرا رشتہ قائم رہے، ورنہ ریاست متحضر اداروں کا ذمہ داری بن کر رہ جائے گی، جس میں نہ جان ہوگی نہ آرزو نہ حوصلہ۔ ارتقا کی صورت یہی ہے کہ ریاست اور اُس کے ادارے ان خیالات، اہمگوں اور حوصلوں سے جو افراد کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں متاثر ہوں اور انہیں جذب کرتے رہیں۔ ریاست کے افراد کو اپنے ماحول سے ہم آہنگ رہنا چاہئے، لیکن اُن کے ذہن کے تخلیقی قوے کو تقویت کی حاجت رہتی ہے، اسی طرح جو سے مقرر کو نئے کارناموں کے لئے نئے تجربات اور تاثرات کی تلاش ہوتی ہے۔ یہ تقویت افراد کو اور افراد کے ذریعے سے، ریاست کو انسانی دنیا سے پہنچ سکتی ہے، جس کی مستی ریاست سے بہت زیادہ وسیع ہے اور جس کی گود میں ریاست پرورش پاتی ہے۔ ریاست کی اس دنیا میں وہی حیثیت ہے جو کسی مجمع میں ایک آدمی کی۔ آدمی مجمع میں کم نہیں ہوتا، وہ اسے بھی تسلیم نہیں کرتا کہ مجمع کو اُس کی رائے یا رویے پر اعتراض کرنے کا حق ہے، لیکن وہ یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ سب اسے نفرت کی نگاہوں سے دیکھیں۔ اسے بہت سے لوگ ناپسند ہوتے ہیں، بعض کا اس کے اوپر خوشگوار اثر ہوتا ہے، بعض کی وہ تقلید کرنا چاہتا ہے، بعض کی مخالفت، لیکن اپنی انفرادی خصوصیت اور جداگانہ حیثیت ترک کئے بغیر وہ چاہتا یہی ہے کہ سب کی نظریں اس پر ہوں اور سب کی نظروں سے پسندیدگی اور ادب ظاہر ہو۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ اپنے آپ میں ایسے اوصاف پیدا کرے جو عام طور پر پسندیدہ ہوں اور اس طرح وہ مجمع سے بالکل ہم آہنگی نہیں برت سکتا۔ خواہ وہ صرف چند لمحوں کے لئے مجمع

میں شامل ہو، اس کا مجموعہ سے ایک تعلق ہو جانا ہے۔ یوں ہی ریاست بھی انسانی دنیا میں ایک انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس دنیا میں محو ہو جانا اس کے لئے نہ مناسب ہے نہ ممکن، لیکن اگر وہ اپنا اصل مقصد پورا کرنا چاہتی ہے تو اس کا یہ فرض ہے کہ دنیا میں امتیاز حاصل کرے، کسی سے خود سبق لے، کسی کی رہبری کرے۔ جس طرح ایک ہنگامی مجموعہ میں کوئی ربط نہیں ہوتا، ویسے ہی انسانی دنیا میں کوئی خاص ربط نہیں، لیکن ہر مجموعہ میں کسی نہ کسی قسم کی عام رائے ضرور ہوتی ہے، بعض حرکتیں ایسی ہیں جن پر اس کے تمام افراد اعتراض کریں گے، خواہ انہیں ان حرکتوں سے کوئی ذاتی دلچسپی ہو یا نہ ہو، مجموعہ کی رائے کے سامنے افراد کو سر جھکانا پڑتا ہے، ورنہ ممکن ہے ان کی جان خطرے میں پڑ جائے۔ اسی طرح ریاست کو بھی انسانی دنیا کی عام رائے، اس کے معیار کا لحاظ کرنا چاہئے۔ اسے دنیا سے ایسی باتیں سیکھنا چاہئیں جو اس کی تنگ نظری اور خود غرضی کو دور کریں، جن کے ذریعے سے وہ ہر دلچیزی اور ایک اعلیٰ مرتبہ حاصل کر سکے۔ اگر ریاست کا یہ نصب العین رہا تو اس تصور کو جس کا وہ مجسمہ ہے، ہمیشہ تقویت پہنچتی رہی گی، اور وہ ارتقا جو تندرست زندگی کی ایک شرط ہے، ہمیشہ اس کا حصہ رہے گا۔ لیکن اگر اس نے انسانی دنیا سے بدسلوکی یا بے پروائی برتی تو وہ خود نقصان اٹھائے گی۔ جیسا کہ جرمن شاعر شلر نے کہا ہے، ”دنیا کی تاریخ دنیا کا ایوان عدالت ہے۔“

اس معیار کو دیکھتے ہوئے ہمیں ان نظریوں کو جو ہیگل نے ریاست کی عظمت اور اس کے اقتدار کے متعلق پیش کئے ہیں بیجا قوم پرستی پر محمول نہ کرنا چاہئے۔ ہر جسم نامی میں قوت ہونا چاہئے، اور اس کا مادہ کہ وہ مخالف اثرات کا مقابلہ کر سکے۔ اسی طرح ریاست میں بھی اپنے وجود کو قائم رکھنے کا پل پوتا ہونا لازمی ہے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ وہ اپنی جنگی قوت کو بڑھائے اور دشمنوں سے خطرے میں رہنے کے بجائے انہیں اپنی طاقت سے مرعوب رکھے۔ کانت نے ہمیشہ اس کے خواب دیکھے اور اس کی تدبیریں سوچیں کہ ریاستوں کو آپس میں لڑنے سے روکا جائے۔ ہیگل اس کے برخلاف ریاست پر کسی قسم کی اخلاقی یا قانونی پابندیاں عائد نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک لڑائیاں ہونا ناگزیر ہے، اور وہ جنگ کو سراسر بری چیز بھی نہیں سمجھتا، کیونکہ جنگ ریاست

کے اندرونی ربط کو بڑھاتی ہے اور اس کے اقتدار کو چمکا دیتی ہے۔ اس کے پورے فلسفے پر غور کیا جائے تو ریاست کے اعلیٰ اور ہمہ گیر اختیارات اور جنگ کرنے کی آزادی مطلق کی رو سے صحیح ہے اور اخلاق کے رو سے قابل اعتراض نہیں۔ جنگی طاقت کے معنی ہیگل کی نظروں میں وہ نہیں ہیں جو ایک فوجی افسر کے ہوتے ہیں " اور نہ آزادی سے مراد وہ اخلاقی بے باکی ہے جسے اوجھ قسم کے مدبر کامیابی کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ مے کی اوپلی کی تصنیف "بادشاہ" پر بحث کرتے ہوئے ہیگل نے اپنا مطلب واضح کر دیا ہے۔ "مختصر جنگی قوت اور بڑھا اذیت خودی اس کے سیاسی فلسفے میں شامل نہیں" "سب سے اعلیٰ مرتبہ جو کوئی ریاست حاصل کرسکتی ہے علوم و فنون کو ترقی دینے سے حاصل ہوتا ہے" اور قوم کے ذہنی قوت کو درجہ کمال تک پہنچانے سے۔ یہ ریاست کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے، گو اسے اس مقصد کو ایک جداگانہ کام سمجھ کر انجام نہیں دینا چاہئے۔ یہ ایک مقصد ہے جسے ریاست کے اندر خود بخود پورا ہونا چاہئے۔ " لیکن خود ہیگل کے زمانے میں اس کے بہت سے ایسے مداح تھے جو اس کے سیاسی فلسفے کو پروسیا کی سلطنت اور جرمن قوم کی نیا خوانی سمجھ بیٹھے۔ پھر بسمارک [۱] کی بدرونی پالیسی اور اس کی کامیابی کے بعد سے چند جرمن مدبروں اور عالموں [۲] کی خودستائی اور کدماند نے جرمن سیاسی فلسفے کو بہت بدنام کر دیا " اور آخر میں سال ۱۹۱۴ء کی جنگ نے جرمنوں کو مہذب قوموں کی جماعت سے کچھ عرصے کے لئے خارج کر دیا۔ جرمنی کے سیاسی رویے کا ہیگل کے فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں اور ریاست کا جو تصور اس نے قائم کیا اسے پروسیا کی ریاست سے کوئی تعلق نہیں۔

ہیگل پر بڑھا قوم پرستی کے ساتھ زمانہ پرستی کا بھی الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کا مشہور مقولہ ہے کہ "جو کچھ عملاً صحیح ہو وہ موجود ہوتا ہے" اور جو کچھ موجود ہو وہ عملاً صحیح ہوتا ہے۔ " اسی بناء پر اس نے یہ بھی کہا ہے کہ جو ریاست موجود ہو وہ عوامی ریاست ہے۔ اس سے یہ نتیجہ تو ضرور نکلتا ہے کہ ہیگل اپنے زمانے کی ریاست کو بہترین سمجھتا تھا

Bismarck—[۱]

[۲]—خصوصاً خائرشون ترائے (Heinrich von Treitschke) ۱۸۳۴-۱۸۹۶ء

جس کے خیالات میں کوئی شہری ہے یا گہرائی نہیں، مختصر طور اور خود پرستی ہے۔

لیکن اس کی وجہ زمانہ پرستی یا قوم پرستی نہیں تھی۔ ہیگل کا یہ عقیدہ تھا کہ انسانی عقل زندگی کے اداروں میں مجسم ہوتی ہے، اس وجہ سے صاف ظاہر ہے کہ انسانی عقل جن اداروں میں کسی زمانے میں مجسم ہو وہ اس زمانے کے لئے عقلاً صحیح اور سب سے زیادہ مناسب ہیں۔ مگر انسانی عقل کا ارتقا ہوتا رہتا ہے، اس کے ساتھ وہ ادارے جن میں وہ مجسم ہو نشو و نما پاتے رہتے ہیں۔ اس طرح ہر زمانے کے ادارے بعد کی ارتقا یافتہ عقل کے معیار سے ضرور گزرے ہوئے ہوں گے۔ ہیگل کے مقولے کی یہ تشریح کرنا کہ وہ زمانہ پرستی ہے صریحاً غلط ہے۔

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ ہیگل دنیا کے سیاسی نظام کا واحد فرد کو نہیں سمجھتا تھا بلکہ ریاست کو، اور جس طرح اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس نے واقعی حالات کو بیجا اہمیت دیدی، ویسے ہی یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ انفرادیت کی بالکل قدر نہیں کرتا۔ لیکن ہیگل کے تخیل پر انتشار کا خوف حاوی نہیں ہے، وہ ریاست میں حتی الامکان رنگارنگی پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کے نزدیک ریاست کا صحیح ارتقا اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب انفرادی جدوجہد اور حوصلوں کو ایک وسیع جولانگہ ملے اور وہ ہر قدم پر اصرار سے کہتا ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئے۔ جماعت کے ربط کے یہ معنی نہیں ہیں کہ افراد ایک کل کے پورے بن جائیں۔ صحیح ربط اس وقت پیدا ہوگا جب ہر فرد اپنی خلتی صلاحیتوں کا حق ادا کرے۔ انفرادیت کے حامیوں اور ہیگل کے درمیان فرق یہ ہے کہ انفرادی ریاست کے اقتدار کو افراد کی نشو و نما میں ایک رکاوٹ فرض کرتے ہیں، اور اس لئے ریاست سے عداوت رکھتے ہیں۔ ہیگل افراد کے حق میں بہتر سمجھتا ہے کہ وہ ریاست کو اپنی نشو و نما کا اصل ذریعہ جانیں اور ریاست کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ افراد کی نشو و نما کو اپنے ارتقا کا حقیقی وسیلہ قرار دے۔ اگر واقعات کی شہادت طلب کی جائے تو ہیگل ہی کا خیال زیادہ صحیح ثابت ہوگا۔

۵۔ مائٹسی نی

یہی نظریہ ایک اور فلسفی کا ہے جو انفرادیت پسندوں سے بھی زیادہ افراد کا حامی اور آزادی کا آرزومند تھا۔ جیروسیہ مائٹسی نی [۱]

[۱] — Giuseppe Mazzini (۱۸۰۵ — ۱۸۷۲)۔

نے ایلی ساری زندگی اطالیہ کو آزاد اور متحد کرنے کی کوشش میں صرف کی اور اسے کہیں وہ سکون اور اطمینان نہ دیکھ سکا تھا جو فلسفیانہ غور و فکر کے لئے ضروری ہے۔ اس کی تصانیف 'جن میں سب سے قابل قدر' 'ایمان اور مستقبل [۱]' (۱۸۳۵)، 'انسان کے فرائض [۲]' (۱۸۴۳) اور 'نظام اور جمہوریت [۳]' ہیں، ان عقیدوں کی شرحیں ہیں جن سے اس نے روحانی تقویت حاصل کی، اور جن کے بل پر وہ تمام عمر مصیبتیں اور ناکامیاں برداشت کرتا رہا۔ اس کے خیالات میں وہ ربط اور نظام اور ترتیب نہیں ہے جس کی ہر فلسفی سے توقع کی جاتی ہے، مگر ان میں وہ جاس فزا تاثیر ہے جس کا مرتبہ روکھی سوکھی منطق اور علمیت سے کہیں زیادہ بلند ہوتا ہے۔ مائتسی نے سیاسیات کے ہر پہلو پر تو غور نہیں کیا ہے، مگر کسی اہم مسئلے کو نظر انداز بھی نہیں کیا۔ اس کے سیاسی نظریے خشک اور بے جان، منطقی بحثیں نہیں ہیں، ایک زندہ دل کے زندہ عقیدے ہیں۔ فلسفی چاہے انہیں کہ و زور اور ثبوت سے عاری سمجھیں، سیاسیات کے جوہر شناس انہیں ہمیشہ اس طرح عزیز رکھیں گے گویا یہ ان کی دلی باتیں ہیں۔

مائتسی نے عالم سیاسیات کا اصل فرض یہ قرار دیا ہے کہ تاریخ اور معاشرانہ حالات کی ایسی تشریح کرے کہ پڑھنے والوں کے دلی میں گذشتہ زمانے کی قدر بڑھ جائے اور تعمیری حوصلے ابھریں۔ اسی خیال سے اس نے ایک ایسا فلسفہ تاریخ بیان کیا ہے جو اس کی نظر میں سب سے زیادہ صحیح اور انسانیت کے شایان شان ہے، اور اس کے ساتھ ہی اپنے زمانے کے مظاہر میں سے چند کو منتخب کیا ہے جو اس کی رائے میں قابل قدر اور مستقبل کے لئے سب سے زیادہ کارآمد ہو سکتے ہیں۔ انسانی تاریخ [۴] کو اگر ہم مجموعی طور پر دیکھیں تو وہ دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے: ایک دور 'انفرادیت کا' ہے دوسرا اجتماعی جدوجہد اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کا، اور فرانسیسی انقلاب گویا وہ سرحد ہے جہاں پر ایک دور ختم اور دوسرا شروع ہوتا ہے۔ پہلے دور کا آغاز یونانی تہذیب سے ہوتا ہے۔ اس عہد میں انسان کی اخلاقی اہمیت اس

[۱]—"Faith and the Future"

[۲]—"The Duties of Man"

[۳]—"Organisation and Democracy"

[۴]۔ یہاں مراد دراصل یورپی قوموں کی تاریخ ہے۔

کے ارادے کی آزادی اور اسی کی تخلیقی قوت کے اعلیٰ امکانات پر زور تو دیا گیا، لیکن انسانیت کا دائرہ محدود رہا اور ایک طبقے کی آزادی کے لئے دوسرے کی غلامی جائز سمجھی گئی۔ یہ خصوصیتیں انفرادیت کے پہلے معیار کی خامیوں کی دلیل ہیں۔ عیسائی مذہب نے تمام نوع انسانی کو ایک خدا کی مخلوق اور ہر بندے کو خدا کے حضور میں یکساں قرار دے کر قدیم انفرادیت کی خامیاں بہت کچھ دور کر دیں، مگر کلیسائی نظام نے مساوات کے عقیدے کو اپنے افراط پر قربان کر دیا، اور گو یہ عقیدہ موجود رہا، مگر اس کا اثر جاتا رہا۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے افراد کے ضمیر کو کلیسا کے بند سے آزاد کر دیا، اور وہ اخلاقی اختیار جو ہر انسان کا حق ہے اور جس کے بغیر انسان میں خودداری پیدا نہیں ہو سکتی، دوبارہ عام انسانی ملکیت قرار دیا گیا۔ اس طرح سولہویں اور سترہویں صدیاں اخلاقی اور مذہبی انفرادیت کے عروج کا زمانہ ہیں۔ سیاسی دنیا میں ان حقوق کو جو اخلاقی اور دینی زندگی میں بڑی حد تک حاصل ہو گئے تھے، فرانسیسی انقلاب نے تسلیم کر لیا اور اس طرح اس کے ذریعے سے انفرادیت کا فلسفہ تکمیل کو پہنچا۔

معاشرہ صرف اپنے بلند حوصلہ افراد کی بدولت ترقی کر سکتا ہے اور افراد کی قدردانی اور ان کی ہمت افزائی معاشرے کا فرض ہے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں انفرادیت کا فلسفہ اختیار کر لینا چاہئے۔ یہ خیال سرے سے غلط ہے کہ افراد کے کوئی مستقل اور معین حقوق ہوتے ہیں، کیونکہ تاریخ اور دنیا کی مختلف قوموں کے سیاسی رواج کا مطالعہ ثابت کر دیتا ہے کہ انفرادی حقوق کا تصور بدلتا رہا ہے اور بدلتا رہے گا۔ اسی کے علاوہ اگر ہم سیاسیات اور تاریخ پر انفرادی حقوق کے نقطہ نظر سے غور کریں، خصوصاً اگر معاہدہ اجتماعی کے حامیوں کی پیروی کی جائے، تو ہمیں تاریخ کو ترقی کے بجائے تذبذب کا ایک سلسلہ قرار دینا پڑے گا، اور یہ نقطہ نظر غلط بھی ہے اور مایوس کن بھی۔ ماتسی نی کے خیال میں انفرادی حقوق پر بہت زیادہ زور دینے کا لازمی نتیجہ خانہ جنگی اور انتشار ہوگا، کیونکہ اگر حق ہی سب کچھ ہے اور فرض کچھ بھی نہیں تو فرد اور معاشرے میں کوئی تعلق نہیں رہ سکتا، اور دونوں میں اتھاک اور ہم آہنگی کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن دوسری طرف اگر معاشرے کے حقوق اور اختیارات پر زیادہ زور دیا جائے اور فرد اپنے ماحول کا بندہ تصور کیا جائے تو اس کا لازمی

نتیجہ افراد کی ذہنی اور اخلاقی غلامی ہوگی، اور انسانی زندگی کا صاف شفاف چشمہ ایک گندے پانی کا تالاب بن جائے گا۔ فرانسیسی انقلاب تک تو انفرادیت کا دور دورہ تھا، لیکن مائتسی نی کا عقیدہ ہے کہ اس کے بعد سے سیاسی زندگی میں ایک نیا عنصر شامل ہوا ہے، یعنی اجتماعی جدوجہد اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کا اصول، اور اب اسی کو مستحکم طور پر سمجھنا اور کارآمد بنانا سیاسی غور و فکر کا مقصد قرار دینا چاہیے۔

انفرادی حقوق کا دعویٰ غلط ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ اجتماعی زندگی کی بنیاد مستحکم اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ افراد کی سچی قدرشناسی پر قائم کی جائے۔ حقوق اور اختیارات کے معاملے میں حجت کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا، ضرورت ایسے معیار کی ہے جس سے افراد اور معاشرے دونوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچے، جس میں دونوں کے ارتقا کا بہترین سامان ہو۔ مائتسی نی نے حق کے بجائے فرض کا معیار پیش کیا ہے، اور فرض کی ایسی تشریح کی ہے کہ اس سے کوئی جائز حق تلف نہیں ہوتا، لیکن اسی کے ساتھ حقوق کے تصور میں افراد اور معاشرے کی عداوت کا جو شائبہ ہے وہ بھی نہیں رہتا۔ افراد کے کوئی ایسے حقوق نہیں ہوں جو انھیں متعین افراد کی حیثیت سے حاصل ہوں، ان کے جو حقوق ہوں وہ انھیں معاشرے کے اجزا کی حیثیت سے ملتے ہیں۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوا کہ یہ حقوق دراصل فرائض کا ایک دہکاوہ ہیں، اور فرائض کی انجام دہی پر منحصر ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر شہری وہی شخص قرار دیا جائے جس کے خاص حقوق ہوں، تو یہ تعریف صحیح نہ ہوگی، لیکن اگر ہم شہری اس شخص کو مانوں جو مخصوص فرائض انجام دیتا ہو، اور انہیں بخوبی انجام دے سکے، تو اسے حقوق اور اختیار دئے گئے ہوں، تو یہ تعریف مطلق، تاریخی، انسانییت، سب کے اعتبار سے درست ہوگی۔ حقوق اور فرائض کی یہ نسبت قائم کرتے ہیں افراد اور معاشرے کے درمیان کوئی دیوار حائل نہیں کرتے، نہ افراد کو خود مختار ثابت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور نہ ہمیں معاشرے کے اثرات اور اجتماعی زندگی کی تقیدتوں سے پہلو بچانا پڑتا ہے، افراد کی پیہم کوششوں سے جو ترقی ہوئی ہے اس کی ہم کما حقہ قدر کر سکتے ہیں اور آئندہ ترقی کے لئے سامان کرسکتے ہیں۔ اس طرح حق سے مزید فرد کا کوئی ذاتی اختیار نہیں ہوتا، جسے وہ بالکل اپنی چیز کہے،

اور جسے وہ معاشرے اور ریاست کے پانچوں سے محفوظ رکھنے کی فکر میں لگا رہے ، بلکہ ایسا اختیار جس کا ملنا دین ، اخلاق اور سیاسی مصلحت کے رو سے واجب ہو اور جس کا مقصد فرد ، معاشرے اور نوع انسانی کی بہبودی ہو ۔ افراد کے حقوق کو فرائض میں تبدیل کر دینے میں مائتسی نی کی نیت یہ تھی کہ افراد کے جوش عمل اور تعمیری حوصلوں کو دوبالا کر دے ، لیکن اس کا خیال تھا کہ انسان اپنے قویٰ کا صحیح اور کامیاب استعمال اسی صورت میں کر سکتا ہے جب اس کے مقاصد اور اغراض اور طریقہ عمل سب صحیح ہوں ۔ افراد کا ضمیر انہیں غلط اور صحیح ، برے اور بھلے میں امتیاز کرنا سکھاتا ہے ، اس میں انہی استعداد نہیں ہوتی کہ اخلاقی معیار یا قانون رائج کرے ۔ وہ فرائض کا احساس پیدا کرتا ہے ، مگر فرائض مقرر نہیں کر سکتا ۔ یہ خدمت صرف انسانوں کی مجموعی عقل اور ان کا ضمیر انجام دے سکتا ہے ، اور افراد کی ذہنی اور اخلاقی زندگی تھیک تھرے پر اسی وقت لگ سکتی ہے جب وہ معاشرے کے ذہنی اور اخلاقی معیار سے ہم آہنگ ہو جائے ۔ گویا معاشرے کا حق سیاسی اور اخلاقی قانون وضع کرنا اور ان کی پابندی کرانا ہے ، افراد کا فرض اس قانون کو تسلیم کرنا ، اس کی پیروی اور اگر ضرورت محسوس ہو تو اصلاح کرنا ہے ۔ اس طرح معاشرہ کبھی انتشار کی وجہ سے کمزور نہ ہونے پائے گا ، اور افراد کو اس کا حوصلہ دے گا کہ اپنے ماحول سے قطع تعلق کرنے کے بجائے اس پر اپنی شخصیت کا رنگ چڑھائیں ۔

نتیجہ

مائتسی نی کے نزدیک فرد اور معاشرے کے اس تعلق کو نتیجہ خیز اور بار آور قومیت کا احساس بنانا ہے ۔ نوع انسانی کا قوموں میں تقسیم ہونا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے ۔ قومیت کا جذبہ انسان کی جبلت میں داخل ہے ، اور روایات اور تاریخ اسے بہت قری اور موثر بنادیتی ہیں ۔ قوم فرد اور نوع انسانی کی درمیانی کڑی ہے ، وہ ایک طرف تو انسانی شخصیت کو کو ایک خاص رنگ دیتی ہے ، دوسری طرف اس شخصیت کو عام انسانی معاشرے میں کوئی خاص خدمت انجام دینے کا حوصلہ بخشتی ہے ۔ قوم اور نوع انسانی کا رشتہ ویسا ہی ہے جیسا فرد اور قوم کا ، فرق صرف اتنا ہے کہ قوموں میں اتنا باہمی ربط نہیں ہو سکتا جتنا کہ افراد میں ہوتا ہے ۔ ہر قوم کا اپنا جداگانہ ضمیر اور اخلاقی معیار ہوتا ہے ، مگر جس طرح افراد اخلاقی قانون وضع نہیں کر سکتے ، اور اپنے عمل میں انہیں معاشرے کے آئین

اور معیار کا لحاظ کرنا ہوتا ہے ، ویسے ہی قومیں بھی بڑی حد تک اس پر مجبور ہوتی ہیں کہ عام انسانی معیار کا لحاظ رکھیں ، اور انہیں اپنے مقاصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کا طرز عمل عام مقبولیت نہ حاصل کرے ۔ ماتسی نی نے قوم کی سیاسی حیثیت کے مقابلے میں اس کی اخلاقی حیثیت پر بہت زیادہ زور دیا ہے ، اور خود غرضی اور انہیات خردی کے بجائے انسانیت کے عام مفاد کو اس کا صحیح نصب العین قرار دیا ہے ۔ قوم کا تصور ماتسی نی کی توضیح کے باوجود بہت مبہم رہا ہے ، لیکن اس میں شک نہیں کہ جس جوش کے ساتھ ماتسی نی نے قوم کی مدح سرائی کی ہے وہ اس منطق سے بہت زیادہ بلند اور سبق آموز ہے جو ہیگل نے ریاست کے اختیارات اور اس کے مرتبے کو واضح کرنے میں صرف کی ، اور وہ قوم جو اپنے فرائض کے احساس سے معمور ہو اس ریاست سے بہت زیادہ قابل قدر ہے جسے اپنی عیدنی شان پر تازہ ہو ۔ ماتسی نی تمام عمر اٹالانہ کو آزاد کرنے کی آرزو میں تڑپتا رہا ، اور اس آرزو کے شعلے قوم پرستی کی عوا سے پھڑکتے رہے ۔ قومیت کا اس نے کوئی صحیح فلسفیانہ تصور نہیں پیش کیا ، مگر اقتصادی زندگی کا ایک ایسا نصب العین قائم کر دیا جو فلسفیانہ خیالوں کے باوجود بہت دلکش اور حوصلہ افزا ہے ۔

ماتسی نی کے متحرک دراصل اس کے سیاسی عقیدے نہیں تھے بلکہ اخلاقی عقیدے ۔ اس کے اور ہیگل کے فلسفے میں جو کچھ فرق ہے وہ اسی وجہ سے ہے ، ورنہ دونوں کے غور فکر نے انہوں میں قریب قریب ایک ہی نتیجے پر پہنچایا ۔ ماتسی نی نے تاریخ کا جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ ہیگل کے نظریے سے صرف اس قدر مختلف ہے کہ ہیگل انسان کے اغراض اور اس کی جدت کو ترقی کا متحرک مانتا ہے ، اور ترقی اس کے نزدیک زیادہ تر غیر محسوس طریقے پر ہوتی ہے ، ماتسی نی انسان کی حیثیت پرستی اور عہدیت کو زیادہ اہم سمجھتا ہے ، اور ترقی اس کی نظریوں میں آزادے اور پیہم کشش کا نتیجہ ہے ۔ دونوں نے کسی قدر مبالغے سے نام لیا ہے ، ہیگل کے نظام میں ان شخصیتوں کی اہمیت پوری طرح تسلیم نہیں کی گئی ہے جو انسانی زندگی میں انقلاب پیدا کر کے ترقی کی رفتار کو بہت بڑھا دیتی ہیں ، ماتسی نی کے دل میں ان متحرکات کی کافی قدر نہیں رہے جن میں بظاہر قوت اور شان نہیں ہوتی ، مگر جو رفتہ رفتہ معاشرے کو کہوں سے کہوں پہنچا دیتی ہیں ۔

۶۔ گرین، بریڈلے اور بوزین کوئٹ

ہیگل اور ماتسی نی کے بعد عینی فلسفے کے سب سے ممتاز نمائندے گرین [۱]، بریڈلے [۲] اور بوزین کوئٹ [۳] ہیں۔ ان کا انگلستان میں عام طور پر تو زیادہ چرچا نہیں ہوا، لیکن یہ اوکسفورڈ میں بہت اثر رکھتے تھے اور اس طرح وہ طبقہ جس نے انگلستان کے مذہب اور قومی رہبر پیدا کئے ہیں ان کے خدشات سے متاثر ہوا اور اس نے عملی سیاسیات میں ان کے خدشات کے مطابق اصلاحیں کیں۔ ان تینوں عالموں نے ریاست کا احترام کرنا اور اجتماعی زندگی کی فلسفیانہ قدر پہچاننا تو افلاطون اور ارسطو سے سیکھا، مگر جدید حالات کے لحاظ سے اس کی تشریح کرنے میں انہوں نے کانت اور ہیگل کی پیروی کی۔ گرین پر بہ نسبت ہیگل کے کانت کا اثر زیادہ تھا۔ بریڈلے اور بوزین کوئٹ نے زیادہ تر یہ کوشش کی ہے کہ ہیگل کے فلسفے کو سمجھنے میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں انہیں دور کریں۔ گرین اور ہیگل میں سب سے نمایاں اختلاف تو یہ ہے کہ گرین بادشاہی کا قائل نہیں، ”سیاسی مصلحت“ کو عام اخلاقی معیار سے برتر تسلیم نہیں کرتا، یعنی ریاست کی خارجی پالیسی کو بھی اس اخلاقی معیار کا پابند قرار دیتا ہے جس پر معاشرہ عام طور سے عمل کرتا ہو، لڑائی کو ایک مصیبت سمجھتا ہے اور کانت نے یورپ میں امن قائم رکھنے کی جو تدبیریں سوچی تھیں ان پر عمل کرنے کی اس کے نزدیک بہت ضرورت ہے۔ لیکن یہ اختلافات سطحی ہیں، گرین نے ہیگل کی تقلید سے جس مسئلے میں قطعی طور پر انحراف کیا ہے وہ افراد کی قدر ہے۔ ریاست اور معاشرے کی اخلاقی اہمیت کا معتقد ہونے کے باوجود گرین افراد کی نشو و نما کو مدنظر رکھنے پر زور دیتا ہے۔ ”قومی زندگی کا اثر کوئی حقیقی وجود ہو سکتا ہے تو انہیں افراد کی زندگیوں میں جن سے قوم بنتی ہے۔“ گرین کے نزدیک وہ معیار جس پر ریاست کی کامیابی جانچی جا سکتی ہے ریاست کے افراد کی قدر و قیمت ہے۔ انفرادیت افراد کی قدر نہیں بڑھا سکتی، جب تک فرد کی زندگی ایک منظم اجتماعی زندگی کا جزو نہ بن جائے اُس وقت تک انسانی ارادہ اپنی پوری آزادی حاصل نہیں

[۱] T. H. Green—(۱۸۳۶—۱۸۸۲)

[۲] F. H. Bradley—(۱۸۴۶—)

[۳] B. Bosanquet—(۱۸۴۸—۱۹۲۳)

کر سکتا، اور انسانی سیرت کا صحیح ارتقا نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر گرین ریاست کو ایک اخلاقی حیثیت دیتا ہے اور اُسے قومی زندگی میں دخل دینے کا مجاز قرار دیتا ہے۔ لیکن برخلاف ہیگل کے اُسے ریاست کے فلسفیانہ تصور سے کوئی لگاؤ نہیں۔ چنانچہ وہ ریاست کو ”جماعتوں کی جماعت“ ماننے، یعنی ان جماعتوں کا حقیقی وجود تسلیم کرنے پر تیار ہے جو ریاست کے اندر، اور ریاست کے حکم کے بغیر قائم ہوں۔ ہیگل نے جماعتوں کی شخصیت کے مسئلے پر بالکل رومی قانون کا نقطہ نظر اختیار کیا تھا، یعنی ان کے وجود کو ریاست کے ارادے پر منحصر رکھا تھا، اور انہیں داخلی ارادے سے محروم فرض کر کے محض تجارتی شرکتوں کی نوعیت دی تھی۔ لیکن گرین کے زمانے تک مزدوروں کی جماعتوں نے ریاست کو اس پر مجبور کر لیا تھا کہ ان کے وجود اور مقاصد کو قانوناً تسلیم کرے، اور گرین کو اپنے فلسفے میں ان جماعتوں کے لئے گنجائش نکالنے کے سوا چارہ نہ تھا۔

ریاست اور معاشرے کے فرائض بیان کرتے ہوئے بھی گرین نے ایسی احتیاط سے کام لیا ہے جو ہیگل کے پر جوش اور پر امید انداز کے بالکل خلاف ہے۔ ریاست کے ذریعے سے عام اخلاقی معیار سیاسی نظام، قانون، اداروں اور معاشرت کی ایک مخصوص شکل میں منبجسم ہو جاتا ہے، اور ریاست ہی تعلیم اور معاشرتی اداروں کے توسط سے افراد میں اس قدر انضباط پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنے معیار اخلاق کے مطابق عمل کرنے کے لائق ہو جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی گرین یہ بھی واضح کر دیتا ہے کہ ریاست کا فرض صرف رکاوٹوں دور کرنا ہے [۱]، انسان کی اخلاقی ترقی اس کے اپنے ارادے سے ہوتی ہے۔ ریاست لوگوں کو جبراً نیک نہیں بنا سکتی، وہ صرف ٹھوک بلیئے کی کرشیں میں مدد دے سکتی ہے۔ ریاست کا اس سے زیادہ حوصلہ کرنا درو طرح سے مضر ثابت ہوگا۔ گرین کی یہ احتیاط ریاست اور مملکت میں معاشرے کی طرف سے جو بدتمانی ظاہر کرتی ہے اسے بریدلے اور بوزین کوٹ نے رفع کرنے [۱]۔ اس سے مراد صرف پولیس اور عدالت کے ذریعے سے جنمائی حفاظت کا انتظام کرنا اور خیالات ظاہر کرنے کی آزادی دینا نہیں ہے۔ ریاست کا فرض یہ بھی ہے کہ انٹلس دور کرنے کی تدبیریں اختیار کرے، شراب کی دکانوں کو بند کرے، غرض لوگوں کو ایسے اثرات سے محفوظ رکھے جو ان کے اخلاق کے لئے مضر ہوں۔

کی کوشش کی ہے - بریڈلے نے ایک مضمون ”مہرا عہدہ“ اور اس کے فرائض“ میں یہ دکھایا ہے کہ ان تمام خطروں کے باوجود جو اس کے اندر پنہاں ہیں ہیگل کا سیاسی فلسفہ افراد کی رہبری کے لئے سب سے زیادہ مکمل دستور العمل ہے - بوزیں کوئٹ کا خیال ہے کہ ہر جماعت کا اخلاقی احساس اسے معاشرتی ادارے قائم کرنے پر مجبور کرتا ہے ، اور جس طرح خیالات کا اتفاق لوگوں کو متحد کرتا ہے ، اسی طرح ادارے بھی ذہنی اور اخلاقی اتحاد کی علامت ہیں - لیکن اگر ہم اداروں کو ذہنی اور اخلاقی تصوروں کے مجسمے قرار دیں تو ہمیں ایک ایسا جامع ادارہ اور ہمہ گیر ارادہ فرض کرنا ہوگا جو اور سب کا محرک ہو اور ان کے عمل کو نظم و ضبط کی تحمت میں لائے - ریاست ایسا ہی جامع ادارہ ، اور عینی حیثیت سے ایک ہمہ گیر ذہن اور ارادہ ہے - اگر ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنے فرائض انجام دے اور اپنے مقاصد پورے کرے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ اسے عام اخلاقی زندگی کی تشکیل میں دخل دینے کا حق ہے ، اور اس کی طرف سے بدظن ہونے کے بجائے ہمیں چاہئے کہ اس کے اخلاقی اختیارات کو مفید اور بار آور بنائیں - اپنا دعویٰ ثابت کرنے میں بوزیں کوئٹ نے نفسیات کی تحقیقات سے بھی کام لیا ہے ، اور اس فصل یا اختلاف کو جو انفرادی اور معاشرتی عقل اور ارادے میں فرض کیا جاتا ہے بالکل مٹا دیا ہے - ریاست کا تصور ہمارے شعور کا ایک جزو ضرور ہوتا ہے ، خواہ ہم اسے ہر وقت محسوس کریں یا نہ کریں ، اور روز مرہ زندگی میں وہ ہمارے پیش نظر رہتا ہو یا نہ رہتا ہو - سیاسی زندگی کے ہر نازک موقع پر یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ریاست واقعی ایک جامع ذہن اور ہمہ گیر ارادہ ہے -

عینی فاسفیوں کی یہ کوشش تھی کہ سیاسی زندگی کو ایک تصور اور معیار کی تحمت میں لائیں - انہوں نے پہلو بہ پہلو اور فلسفیانہ نظام بھی قائم ہوئے جن میں سیاسی مظاہر پر مختلف نقطہ نظر سے غور کیا گیا تھا اور ان کے مطالعے سے جداگانہ نتیجے نکالے گئے - ان پر بحث شروع کرنے سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان اعتراضات پر ایک نظر ڈالیں جو عینی فلسفے پر کئے گئے ہیں - سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ فلسفہ محض خیال ہی خیال ہے ، اس میں حقیقت بالائے طاق رکھ دی گئی ہے اور تشکیل اور مجرد نظریوں کے سوا علم کے اور کسی ذریعہ کو سیاسی معاملات

میں داخل نہیں دیا گیا ہے۔ اس کا جواب ایک حد تک تو کانٹ نے خالص تجربیت کی تعریف میں دیا ہے، کہ وہ ایک لکڑی کا سر ہے جو چاہے دیکھنے میں خوبصورت ہو مگر دماغ سے محروم ہوتا ہے۔ خالص تجربہ، خواہ وہ اپنے زمانے کے حالات کا مطالعہ ہو یا تاریخ کا، ہماری رہبری نہیں کر سکتا، جب تک کہ ہم اس کے نتائج پر کسی عہدے کی روشنی نہ ڈالیں۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ عقیدے سوچ سمجھ کر قائم کریں، اور تعصب سے اپنی بصیرت کو دھندلا نہ ہونے دیں۔ لیکن تجربے سے معلوم کی ہوئی حقیقت کا بالکل پیابند ہونا غور و فکر کی محنت کو بے سود کر دیتا ہے، کیونکہ ایسے موجود ماحول یا تاریخ میں منحوس ہوجانے سے ہماری نظر مستقبل پر نہیں رہ سکتی، اور مستقبل پر نظر نہ ہو تو علم سے عمل کو درست کرنے اور عہدے کی بنیاد پر ایک نئی زندگی تعمیر کرنے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے۔ سیاسی زندگی کی جان واقعات اور حالات کا استخراج علم نہیں ہے بلکہ وہ عقیدہ ہے جو ناموافق حالات کو موافق بنائے۔ عینکی فلسفی اس مسئلہ کی طرف سے ایک حد تک بے توجہی برتتے رہے ہیں کہ ریاست کی اصلی شکل کیا ہے، سیاسی نظام میں کیا کیا خامیاں ہیں اور انہیں دور کرنے کی کیا تدبیریں کرنا چاہئیں؟ لیکن اس مسئلے پر غور کرنے کی صوف یہی ایک صورت نہیں ہے کہ اعداد و شمار سے کام لیا جائے، اور واقعات کے سوا اور کوئی چیز دلیل یا ثبوت کے طور پر پیش نہ کی جائے۔ عینکی فلسفوں نے—اور ان میں صرف کانٹ، فشتے، ہیگل اور ان کے پیرو ہی نہیں بلکہ روسو اور عینکٹ کا بانی افلاطون شامل ہے—جس ریاست کو اپنا موضوع بنادیا وہ ریاست کی عینکی شکل ہے، جو وقت اور ماحول کی پیابند نہیں، وہ موجود نہیں ہے مگر اسے وجود میں لانا چاہئے۔ اس خیال نے لوگوں پر یہ الزام لگانا کہ انہیں واقعی حالات سے واسطہ نہیں یا وہ اصلاح کی طرف سے بے پروا ہیں صریحاً قاطع ہے۔

عینکی فلسفیوں پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ دراصل کوئی نئی دنیا بنا کر کوئی نہیں کر دیتے بلکہ اپنے ہی ماحول کی چند خصوصیات (۲) کو آسان پر چیز بنادیتے ہیں۔ چنانچہ افلاطون نے فلسفے کو، روسو نے سادگی اور یریاٹی کو، کانٹ نے اخلاقی ارادے اور شہنشاہی نے جرمن قوم اور اس کی سیاسی ذہنیت کو سیاسیات کا جوہر قرار دے کر اسی پر ایک نظام تعمیر

کر دیا۔ اسی کے ساتھ ان میں یہ خامی بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ کسی مروجہ ادارے میں جو بذات خود انہی درجے کا ہے اور ہرگز قائم رکھنے کے لائق نہیں ہے، ایک اعلیٰ تصور کی چمک دمک پیدا کر کے اسے ایک نصب العین بنا دیتے ہیں۔ روسو نے شہری اور کاریگر، ہیگل نے عام رائے کے مقتدا اور گرین نے سرمایہ دار کو اس مرتبے پر فائز کیا اور عینیت کے بہانے سے واقعات کی پرستش سکھائی۔ لیکن یہ اعتراض محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ غریب اور امیر، مزدور اور سرمایہ دار، کاسب اور صاحب فراغت کا مسئلہ ایسا ہے جو ابھی تک طے نہیں ہو سکا ہے، اور اس کے طے کرنے کی اگر ایک صورت یہ ہے کہ سیاسی نظام میں تبدیلیاں کی جائیں تو ایک صورت یہ بھی ہے کہ لوگوں کی ذہنیت کی اصلاح کر کے اس تصادم کا امکان کم کر دیا جائے جو معاشی حالات کے ترقی سے خواہ مخواہ پیدا ہوتا ہے۔ افلاطون نے ”ریاست“ میں اسی کی کوشش کی ہے، اور گرین کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ ہیگل کے اس مقالے کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہو عقلاً صحیح ہے، اوپر سمجھایا جا چکا ہے۔ اس میں زمانہ پرستی کی بو چاہے ہو بھی مگر مزہ نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض ماہران نفسیات کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ عینی فلسفیوں نے شروع سے آخر تک یہ فرض کیا ہے کہ انسان کے عمل کا محرک اس کی عقل ہوتی ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کے اہم معاملات میں بھی عقل سے شاذ و نادر کام لیتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل اس کے ذہن کا بس ایک جزو ہے، اور ایسا جزو جس پر اور اجزا اکثر حاوی رہتے ہیں۔ جبلتوں اور جذبات کو انسان کے طرز عمل کی تشکیل میں زیادہ دخل ہے، انسان عادت کا بلند پہی ہے، تقلید کا شکار بھی ہوتا رہتا ہے۔ اس حالت میں اس کی عقل کو مستنار کل قرار دینا، خصوصاً انسانی تاریخ کو ہیگل کی طرح عقل کی تخیل قوت کا میدان عمل سمجھنا غلط ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ماہران نفسیات نے سیاسی تاریخ کی جو تشریح کی ہے وہ کہاں تک مکمل کہی جا سکتی ہے، اور جن محرکوں کو انہوں نے عقل کی جگہ پر رکھا ہے ان سے انسانی تاریخ کی توضیح کس طرح ہوتی ہے۔ لیکن عینی فلسفیوں پر یہ اعتراض کرنا کہ انہوں نے عقل کے مقابلے میں انسانی ذہن اور سہرت کی اور قوتوں کو نظر انداز کیا ہے ہرگز صحیح نہیں۔ افلاطون نے ریاست کا عینی نظام تجویز کرنے میں ایک حصہ عقل کا بھی رکھا ہے،

مگر اس نظام کی بلکہ مجموعی سہرت پر قائم کی ہے اور اس کے طرز تعلیم سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقل کے علاوہ اور قوے کا اعتراف کرتا ہے جن کو عقل خود بخود قابو نہیں رکھ سکتی، اور جن کی تربیت اتنی ہی ضروری ہے جتنی عقل کی۔ کائنات کے آزاد ارادے کے وجود پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں، مگر وہ بہر حال انسانی سہرت کی ایک ایسی تشریح ہے جو صحت کے لحاظ سے ماعراں نفسیات کے اعداد و شمار اور نفسیاتی تجربات کا مقابلہ کر سکتی ہے۔ ہیگل کے نظام میں عقل بہت نمایاں ہے، لیکن عقل کے ساتھ اس نے انسانی عمل کے اور محرکوں کے لئے بھی گنجائش رکھی ہے۔ انسانی تاریخ کے متعلق بھی اس کے جو نظریے ہوں وہ عقل کو بلا واسطہ موثر قرار نہیں دیتے۔ عقل صرف اس سرمائے کو منظم اور مرتب کرتی ہے جس کی تخلیق انسان کی دوسری قوتوں کی بدولت شروئی ہے۔ وہ جبلیتوں اور جذبات کو معطل نہیں کر دیتی، صرف ان کے عمل کی توضیح اور اس کے نتیجوں کی تشریح کر کے ان کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتی ہے۔ اگر جبلیت اور جذبے نے انسان کو اسی ڈھرے پر چڑھایا ہے جو عقل کے مطابق ہے تو اس میں فلسفی اور فلسفے کی کوئی خطا نہیں۔

تیسرا باب افادیت اور انفرادیت

۱۔ بنتھم، اوسٹن، جیہزمل

جس طرح فرانس میں ذہنیت، خیالات اور معاشرتی نظام کا تغیر ۱۷۸۹ کے انقلاب کی صورت میں ظاہر ہوا، ویسے ہی انگلستان میں معاشرتی ماحول، سیاسی اور معاشی حالات کی تبدیلی سے افادیت کے نظریوں نے رواج پایا۔ لیکن فرانسیسیوں نے جس بے صبری اور انتہا پسندی سے کام لیا وہ انگریزوں نے سہرت میں بہت کم پائی جاتی ہے، اور وہی مقصد جسے فرانسیسیوں نے ایک انقلاب کے ذریعے سے چند سال کے اندر حاصل کرنا چاہا، انگلستان میں مسلسل کوشش کے بعد بہت آہستہ آہستہ حاصل ہوا۔ فرانس میں شرفا کے حقوق، کلیسا کی ملکیت، مطلق العنان حکومت کے طریقے، سب قلم کی ایک جنبش سے منسوخ کر دیے گئے، اور اسی طرح جو اصلاحیں ضروری سمجھی گئیں، براہ راست قانون کے ذریعے سے عمل میں لائی گئیں۔ انگلستان میں جمہوری طرز حکومت کے باوجود شرفا کا ملک میں بڑا اقتدار تھا، ایوان عام کے انتخابات ممتاز لوگوں کے زیر اثر ہوتے تھے، اور ان میں عوام کو کوئی دخل نہیں تھا۔ عدالتوں کا طرز عمل بہت پیچیدہ تھا اور سزائیں وحشیانہ تھیں۔ دیہاتی آبادی کی حالت بہت خراب تھی اور مزدوروں کی اس سے بدتر۔ باوجود اس کے انقلابی تحریک کا اثر یہاں برائے نام ہوا، جتنی اصلاحیں ہوئیں، نہایت باضابطہ طور پر اور احتیاط کے ساتھ کی گئیں، رے دھندوں کا حلقہ رفتہ رفتہ وسیع کیا گیا، اور حکومت نے قانونی اور معاشی شکایتوں کی طرف توجہ کر کے انھیں بھی بتدریج رفع کیا۔ حکومت کو اصلاح پر آمادہ کرنے میں شورہ کے خوف کے

ساتھ ایک شخص کی تعلیم کو بھی بہت کچھ دخل تھا۔ یہ شخص جرمنی
بلتھم [۱] تھا، اور اس کی تعلیم افادیت کہلاتی ہے۔

افادیت کے نظریے بلتھم کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ نہیں تھے۔ وہ اس
سے بہت پہلے مختلف لوگوں کی تصانیف میں ملتے تھے۔ افادیت کا بلٹیائی
عقیدہ، ”زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت“ ہچکسن [۲] کی
ایجاد ہے، افادی اخلاقیات کا بانی ہیوم [۳]، اور ان کے علاوہ فرانسیسی
فلسفی ہلری تی اس [۴] اور اطالوی قانون دان بکاری آ [۵] کے خیالات سے بلتھم
کو قانونی اصلاح کا ایک نصب العین معین کرنے میں بہت مدد ملی۔ اس کی
اپنی کارگزاری یہ تھی کہ اس نے ان تمام لوگوں کے خیالات میں جان ڈالی،
ان سے زندگی کو سدھارنے میں کام لیا اور دوسروں کو کام لینا سکھایا۔ لیکن
اس کا ذکر کرنے سے پہلے ہمیں ان لوگوں کی خدمت کا اعتراف کرنا چاہیے
جسہوں نے افادی فلسفے کی بنیاد ڈالی۔

ہیوم کی شہرت سیاسیات سے زیادہ فلسفے کے میدان میں ہے، مگر
سیاسیات پر بھی اس کے دو مضامین تھے جو خاصے دلچسپ اور قابل غور
ہیں۔ اس کا مقصد محض مروجہ خیالات پر تفتید کرنا تھا، اپنے نظریے اس نے
فلسفہ پیش کیے تھے، اور ”مکمل سیاسی فلسفے کی حیثیت نہیں رکھتے۔
اس کے زمانے میں لوگ کی تعلیم کا سیاسی حالتوں میں بہت اثر تھا،
اور لوگ کی تصانیف کو بگاڑ پڑتی کی انتہائی کتابیں ملتی جتنی تھیں۔
ہیوم نے اپنے بحث میں لوگ کے نظریوں کو مد نظر رکھا ہے، اور انہیں کو
رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ معاہدہ اجتماعی کا
نظریہ فلسفے اور منطق کے دو سے ناقص اور تاریخ کے اعتبار سے ضابطہ ہے۔ تاریخ
کی بنا پر ہیوم نے معاہدہ اجتماعی پر جو اعتراضات کیے تھے ان میں کوئی
خاص دقت نظر نہیں ہے، البتہ اس کے فلسفیانہ اعتراض توجہ کے زیادہ
مستحق نہیں۔ ہیوم کا فتویٰ یہ ہے کہ ریاست صرف اس سبب سے قائم

[1] — (1748-1832) Jeremy Bentham

[2] — (1694-1743) F. Hutcheson

[3] — (1711-1786) David Hume

[4] — (1715-1789) C. A. Helvetius

[5] — (1731-1794) C. Beccaria

دھنٹی ہے کہ اس سے لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی ہیں ، حکومت کا دارومدار اعلیٰ اصول اور عقائد پر نہیں ہوتا بلکہ محض رسم و رواج ، عادت اور ذاتی اغراض پر ۔ انسان کے عقیدے اور خیالات مجرد تفکر کا نتیجہ نہیں ہوتے ، سیاسی نظام کی طرح وہ بھی کوئی ضرورت پوری کرتے ہیں ، اور اسی وجہ سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زیادہ رواج انہیں خیالات کا ہوتا ہے جو ذاتی اغراض سے ہم آہنگ ہوتے ہیں ۔ اخلاقی دنیا میں بھی ہیوم کو یہی اصول کارفرما نظر آتا ہے ۔ لوگ اسی عقیدے اور عمل کو درست اور تقلید کے لائق سمجھتے ہیں جو مصلحت اور عام مفاد کے اعتبار سے سب سے زیادہ مناسب ہو ۔ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہر معاشرے میں مفہد اخلاقی اصولوں کو قانون کی حیثیت دیدی جاتی ہے ، اور یوں ہر قوم کا اخلاقی معیار اس کے مدنی قانون میں مجسم ہو جاتا ہے ۔

ہل دی تی اس نے اپنے خیالات ہیوم سے نہیں لئے ، لیکن ہیوم کا فلسفہ گویا ایک متحمل نقشہ ہے جس کی خانہ پری ہل دی تی اس کے خیالات کرتے ہیں ۔ اس کے نزدیک تمام انسان فطرتاً ذہنی لیاقت اور عام استعداد کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں ، سب کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسرت حاصل کریں اور تکلیف سے بچیں ، اور اسی مقصد کو مدنظر رکھ کر وہ اپنے اخلاقی اصول قائم کرتے ہیں ۔ انسانی سیرت کی اس خصوصیت کو دیکھتے ہوئے ریاستوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے عمل اور تعلیم اور قانون کے ذریعے سے افراد میں یہ احساس پیدا کریں کہ ان کا فائدہ عام مفاد سے جدا نہیں ، کہونکہ پختہ سیاسی اور اخلاقی عقیدوں کی بنیاد صرف اسی طرح ڈالی جاسکتی ہے ۔ ہل دی تی اس نے تعزیری قوانین کے متعلق جو اصول قائم کئے ، ان کی توضیح بکری آ نے کردی ، اور اس پر زور دیا کہ سزا اور جرم میں تناسب ہونا چاہئے ، اور سزائیں مقرر کرنے میں مقصود مجرم کو تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ اس کی اصلاح ہونا چاہئے ۔

ہیوم ، ہل دی تی اس اور بکری آ ریاست کا کوئی تصور نہیں پیش کرتے ۔ وہ صرف حکومت کی کئی ہی ذی کو عام مفاد کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے ۔ بنتھم اور اس کے پیروروں کے ہاتھ میں بھی اقلیت کا فلسفہ یہیں تک محدود رہا ۔ ان لوگوں کی نظر کبھی سیاسی زندگی کی سطح کے نیچے نہیں پہنچی ،

واقعات کے مشاعدے اور تجربے کے سوا انہیں نے ایسا علمی ذخیرہ بڑھانے کی تدبیر نہیں کی ' اور ہر اصول کی خوبی اور خرابی کا معیار اُس کی عملی کامیابی کا امکان رہا۔ افادیت کی کامیابی کا راز یہی ہے کہ اس میں لوگوں کے دماغ پر دقیق فلسفیانہ تصورات کا بار نہیں ڈالا گیا تھا ' اُس میں کوئی ایسے نظریے نہیں تھے جنہیں ثابت کرنے کے لئے زیادہ علمی بحث درکار ہو ' اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں تھی جس سے قدامت پسند لوگ بھڑک جائیں۔ اس کے بجائے اس میں بہت سے گرامر اصول تھے جن سے صرف نظری بصیرت ہی نہیں بلکہ عملی ہدایت بھی حاصل ہوتی تھی۔ افادیت اصلاح کا ایک دستور العمل تھی ' سیاسی فلسفہ نہیں تھی۔

بلتیم کے خیالات پر غور کرتے ہوئے اس کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ وہ ایک نہایت ذہین اور روشن ضمیر آدمی تھا ' اس کے باپ نے اس کے لئے وکالت کا پیشہ تجویز کیا تھا ' مگر جب اس نے وکالت شروع کی تو اسے محسوس ہوا کہ عدالتوں کے طرز عمل میں ترمیم اور اصلاح کی بہت سخت ضرورت ہے ' اور وہ روپیہ کمانے کے بجائے اصلاح کی فکر میں پڑ گیا۔ اسی زمانے میں ایک مشہور قانون دان بلیمکس ٹن [1] نے انگریزی قانون کی ایک تشریح شائع کی جس کے دیباچے میں انگریزی دستور کی اس بنا پر ٹنڈا خونی کی گئی تھی کہ وہ سب سے اعلیٰ سیاسی اصولوں کا مجسمہ ہے۔ بلتیم نے موقع کو غلیظت جان کر بلیمکس ٹن کے فرسودہ نظریوں پر حملہ کیا ' اور انہیں نہایت چوہ و خروش کے ساتھ رد کر دیا۔ ترمیم ' ہچیسسن ' ہلوی نی اس اور بٹری آ کی تصانیف کے مطالعے نے اسے یقین دلایا تھا کہ تمام مفاد ہر آئین اور اصول کا معیار ہے ' اور سب کچھ اسی کے مطابق جانچنا چاہئے۔ کسی قاعدے یا رواج کی قدامت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے ' ہم کو دیکھنا دراصل یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچاتا ہے یا نہیں۔ قانون فطرت ' قانون اخلاق ' فلسفے کی نازک خیالیاں اور مجرد فکر کی بلند پروازیاں بلتیم کے خیال میں مہمل تھیں۔ قانون فطرت کوئی چیز نہیں ' قانون صرف فرماں روا کا وہ حکم ہوتا ' جس کی تعمیل نہ کرنے کی سزا مقرر ہو اور دی بھی جاسکے۔ فرماں روا کے احکامات پر عمل نہ کرنا کبھی قانوناً جائز نہیں ہو سکتا ' لیکن اگر احکام کی تعمیل میں ان کی

خلاف ورزی کی بہ نسبت زیادہ نقصان ہو تو محکوموں کا اخلاقی فرض ہو جاتا ہے کہ ان کی خلاف ورزی کریں۔ محکوموں کا یہ اخلاقی فرض کسی مجرد قانون کے رو سے معین نہیں ہوا ہے۔ ہر انسان کو فطرتاً اپنی بھلائی کی خواہش ہوتی ہے ، اس کے لئے اخلاقی قانون پس یہی ہے کہ تکلیف سے بچے اور مسرت اور راحت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ بلتھم کے فلسفے میں ضمیر کی بھی گنجائش نہیں۔ وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ انسان ضمیر رکھتا بھی ہے یا نہیں ، اسے صرف جبلی خواہشوں سے سروکار ہے اور وہ انہیں کو تسلیم کرتا ہے۔ جبلی خواہشوں میں وہ اچھی اور بری میں بھی امتیاز نہیں کرتا۔ وہ سب یکساں طور پر فطری ہوتی ہیں ، فرق صرف یہ ہے کہ بعض عام مفاد کے موافق ہوتی ہیں ، بعض خلاف۔ ریاست اور قانون کا فرض یہ ہے کہ وہ افراد کی جبلی خواہشوں کو جماعت کے لئے مضر نہ بننے دے ، مگر اپنے رویے میں اس کا بھی خیال رکھے کہ اس کی ہر کارروائی کا مقصد عام مفاد ہے۔

اگرچہ بلتھم نے ان اصولوں اور ان فطری حقوق کی مخالفت کی جملہ لوگ کی تصانیف اور وگ پارٹی کے مدبروں نے قومی آزادی کا پشتیبان قرار دیا تھا ، لیکن عام مفاد کے نصب العین اور ان فرائض نے جو اس معیار کے رو سے ریاست پر عائد ہوتے تھے اسے رفتہ رفتہ جمہوریت کا حامی اور کسی قدر انتہا پسند مصلح بنا دیا۔ اصلاح کا اس وقت ہر طرف شور مچ رہا تھا ، کیونکہ بلتھم کے عروج کا زمانہ وہ تھا جب نیپولین کو شکست دی جا چکی تھی ، فرانس کی انقلابی تحریک سے زیادہ اندیشے نہیں رہے تھے مگر یہ احساس بھی عام ہو گیا تھا کہ پرانے طرز کی حکومت بہت ناقص ہے۔ یوں صرف انگلستان میں نہیں بلکہ اس کے باہر بھی بلتھم اور اس کی اصلاحی تجویزوں کے بہت سے حامی اور ہمدرد پیدا ہو گئے۔ روس ، ہسپانیہ اور پرتوگال میں اسی کی تجویزوں کے مطابق قانون میں اصلاحیں کی گئیں ، اور باقی ملکوں میں بھی بلتھم کا بہت چرچا رہا۔ لیکن بلتھم کے فلسفے ، یعنی افادیت کو انگلستان کے باہر کہیں مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔

بلتھم کو یقین تھا کہ ” زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت“ ایسا اصول ہے جو تمام سیاسی اور قانونی مسائل حل کر سکتا ہے۔ اس کی بنا پر آسانی سے دستوری قانون اور ادارے قائم کیے جا سکتے ہیں ، غرض وہ ایک

اکسپر ہے جو ہر مرض کی دوا ہے۔ افادیت کی خاموشیاں اس وقت ظاہر ہوئیں جب وہ بعض اصلاح کا دستور العمل نہیں رہی اور اس کے معتقدوں نے اسے ایک منظم فلسفے کی شکل دینا چاہی۔ لیکن یہ آگے چل کر ہوا۔ جب تک اصلاح کی ضرورت شدید رہی اس وقت تک افادیت کے فلسفیانہ پہلو پر زیادہ غور نہیں کیا گیا اور بلتوم کے ساتھیوں اور شاگردوں نے اسے ہر اعتبار سے صحیح سمجھ کر اپنے اپنے طور پر اس سے اصلاح کا کام لیا۔ رکارڈو [۱] نے افادی عقائد کی بنا پر معاشریات کا پورا فلسفہ تعمیر کر دیا، جیمز مل [۲] نے انگریزی دستور میں ترمیموں تجویز کیں، اوسٹن [۳] نے اس کی مدد سے علم قانون کی تہذیب اور تکمیل کی۔ ہمارے لئے سب سے زیادہ قابل غور وہ جدتوں ہیں جو اوسٹن نے علم قانون میں کیں۔ اس کی ایک جدت تو یہ ہے کہ اس نے قانون کی اصلاح صرف موضوعہ قانون کے لئے مخصوص کر دی اور باقی سب قواعد اور اصول جن کی لوگ پہلے ہی کہتے تھے، مذہبی اور اخلاقی قانون، رسم و رواج وغیرہ سب کو قانون کے دائرے سے خارج کر دیا۔ دوسری جدت موضوعہ قانون کی تعریف ہے جو یہ بھی ظاہر کر دیتی ہے کہ "قانون" کی اصطلاح کے معنی میں محدود ہونا چاہیے۔ قانون اوسٹن کی تعریف کے مطابق ایک حکم ہے جو کوئی افسر، خواہ وہ فرد ہو یا جماعت، ایسے ماتحتوں پر صادر کرے جن کا بڑا حصہ عموماً اس کی اطاعت کرتا ہو۔ افسر اسی صورت میں فرمان روا کہلائے گا جب وہ کسی اور کے ماتحت نہ ہو اور قانون وضع کرنے کا مجاز بھی وہ تب ہی ہوگا جب وہ فرمان روائی کا دعویٰ کر سکے [۴]۔ احکامات کو قانون کی حیثیت دینے کے لئے فرمان روا کا معام ہونا بھی لازمی ہے اور اسی وجہ سے فرمان روائی کی تسلیم یا حد بندی نہیں کی جاسکتی۔ غیر محدود ہونا فرمان روائی کی ناگزیر شرط ہے، کیونکہ اختیارات کی حد بندی کے معنی یہ ہیں کہ اصل فرمان روا کوئی اور ہے جو حد بندی کرتا ہے۔

[۱]—David Ricardo (۱۷۷۲—۱۸۲۲)۔

[۲]—James Mill (۱۷۷۳—۱۸۳۶)۔

[۳]—John Austin (۱۷۹۰—۱۸۵۹)۔

[۴]—ایسٹن کی تعریف میں اور بھی باتیں ہیں۔ افسر کا انسان ہونا شرط ہے اور وہ فرمان روا اسی صورت میں کہلائے گا کہ وہ کسی انسان کا ماتحت نہ ہو۔ یعنی اگر فرمان روا کہ دل میں خدا کا خوف یا اخلاقی آئین کا لحاظ ہو تو اس کی فرمان روائی میں فرق نہیں آتا۔

اوسٹن نے قانون کی جو تعریف کی ہے اس کی علم قانون میں چاہے جتنی اہمیت ہو، سیاسیات میں کوئی وقعت نہیں۔ معاشرے میں انسان پر جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کا دسواں بلکہ بیسواں حصہ موضوعہ قانون کی حیثیت رکھتا ہوگا، لیکن بہر حال وہ پابندیاں ہیں، اور موضوعہ قانون کے مقابلے میں اکثر ان کا احترام بھی بہت زیادہ کیا جاتا ہے۔ فرمان روا کے لئے یہ صفت لازمی قرار دینا کہ اس کے اختیارات کسی اور انسان یا جماعت کے اختیارات سے محدود نہ ہوں فرمانروائی کو ناممکن بنا دیتا ہے، کہونکہ ایسے فرمان روا جن کے اختیارات رعایا کے دینی اور اخلاقی عقائد اور ایک حد تک رسم و رواج نے محدود نہ کر دیا ہو تاریخ میں نہیں گذرے بلکہ انہیں تصور کرنا بھی مشکل ہے۔ 'قانون' کی تعریف میں اس حقیقت کو نظر انداز کرنا ہرگز صحیح نہیں۔ اوسٹن نے عقائد اور رسم و رواج کے وجود کو تسلیم کیا ہے، مگر انہیں وہ 'قانون' اسی وقت قرار دیتا ہے جب ان کی پوری کسی فرمان روا کے حکم سے کی جائے۔ لیکن عدالتوں کے فیصلے قانون کا حکم رکھتے ہیں، اس لئے کہ فرمان روا کی رضامندی فرض کر لی جاتی ہے، اسی طرح رسم و رواج کے معاملے میں بھی اس کی رضامندی فرض کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ کسی رسم کے خلاف کوئی حکم نہ دے، اور یوں رسم و رواج بھی قانون کی تحت میں آجائے ہیں۔

ملل

۲۔ جون اسٹیورٹ مل اور فون ہمبولٹ

بلتھم قانون کو ایک حکم کے سوا اور کچھ نہیں مانتا، اور اس کا یہ بھی خیال تھا کہ قانون سے انسانی آزادی محدود ہوتی ہے۔ یہی نظریہ ان تمام لوگوں کے خیالات میں ملتا ہے جن پر اس کا اثر تھا۔ اوسٹن نے آزادی کے مسئلے پر بحث نہیں کی، یہ اس کے موضوع میں شامل نہیں تھا۔ لیکن جون اسٹیورٹ مل [۱] کے فلسفے میں یہ مسئلہ بہت نمایاں ہے، اور دراصل اس کے سیاسی فلسفے کی جان ہے۔ بلتھم نے یہ عقیدہ رکھنے کے باوجود کہ قانون اور ریاست کا زندگی کے ہر پہلو میں دخل دینا انفرادی آزادی کو محدود کر دینا ہے، ریاست کے ذریعے سے اصلاح کی کوشش کی۔ مل نے جب اپنی مشہور سیاسی تصنیف "آزادی" لکھی تو وہ اصلاحیں جو بلتھم نے

[1] John Stuart Mill (1806-1871) -

ف. مل

1806/1871

تجزیز کی تھیں بڑی حد تک عمل میں آچکی تھیں، اور اس کا اندیشہ ہو گیا تھا کہ ریاست کی دخل اندازی افراد کی قوت کو بالکل معطل کر دے گی۔ مل کے ذہن پر اسی انتہام کا خوف حاوی معلوم ہوتا ہے۔ اس نے انفرادیت کے عقیدے ترک نہیں کیے، لیکن انہیں اس قدر ضرور بدل دیا کہ وہ ریاست کی مداخلت کے حامی نہیں رہے بلکہ انفرادیت کی پشت و پناہ بن گئے۔ مل انفرادیت کا سختی قدر دان تھا۔ مثل وی تسی اس اور بلتھم کی طرح وہ تمام افراد کو ایک سا نہیں سمجھتا اور دوسروں کی ضروریات کو نظر انداز کر کے اپنی خواہشوں پر ہی کرنا نہ اس کے نزدیک اخلاقاً جائز ہے اور نہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے۔ "راحت" کے معیار نے اس کے عقیدوں میں جو صبر و استقامت کی تھی وہ اس مسئلے سے ظاہر ہوتی ہے کہ "ستراط ہوکر غیر مطمئن رہنا بیوقوف ہوکر اطمینان حاصل کرنے سے بہتر ہے"۔ یعنی وہ اصول جو ستراط کو ناخوش رہے اور بیوقوفوں کو خوں کر دے ہوگز صحیح نہیں ہو سکتا۔ چاہے ستراط صرف ایک ہو اور بیوقوف ہزاروں۔ اسے سب سے زیادہ فکر خاص رنگ کی طبیعت اور احاطہ مذاق رکھنے والے افراد کو عام رائے اور عام مفہوم کے بتانے کی تھی اور اس لئے وہ انفرادیت سے زیادہ انفرادیت کا معتقد مانا جاتا ہے۔

انفرادی آزادی کی حمایت کا شوق مل کو سیاسیات کے میدان میں کھینچ لیا، ورنہ اسے سیاسی مسائل سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی۔ وہ اپنی بحث میں ریاست کا ذکر بہت کم کرتا ہے اور وہ بھی ضمناً۔ سیاسیات کے مجرد تصورات اور مسائل سے بہرہ ور ہے تبھی بدلتا ہے۔ اسے مطلب صرف افراد، معاشرے اور حکومت سے ہے۔ معاشرہ مل کے نزدیک افراد کی یکجہتی سے بدلتا ہے، لیکن اس کا خیال ہے کہ ہر شخص معاشرے کو مختلف عقیدے اور رائے رکھنے والوں کا مجموعہ سمجھتا ہے۔ اسی مجموعہ کی اکثریت معاشرے کے خدائات کو عمل میں لاتی ہے۔ چونکہ مل افراد کی حفاظت کرنا چاہتا تھا، اس لئے اس نے کوشش کی ہے کہ حکومت اور معاشرے کے اثر کا دائرہ جہاں تک ممکن ہو معین کر دے، اور باقی کو انفرادی قوتوں کی چوڑائی بنا دے۔ "آزادی" کے شروع ہی میں وہ یہ ثابت کر دیتا ہے کہ یورپ کی قوموں نے جو سیاسی ترقی کی ہے اس سے افراد کی آزادی پر کوئی اچھا اثر نہیں پڑا ہے۔ پہلے حاکم اور محکوم ریاست کے دو علیحدہ علیحدہ

جزو سمجھے جاتے تھے جن کی افراض اور مقاصد مختلف اور اکثر ایک دوسرے کے خلاف ہوتے تھے - سیاسی زندگی کے نشو و نما کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ حکومت خود محکوموں کے ہاتھ میں آگئی ہے، یعنی قوم فرماں روا ہوگئی ہے - مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ افراد کی آزادی خطرے سے باہر ہوگئی ہے - قومی فرماں رواؤں کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی اکثریت حکومت کرتے - اس اکثریت کی افراض اور مقاصد معاشرے اور افراد کے لئے اسی طرح مضر ہو سکتے ہیں جیسے پچھلے زمانے کے بادشاہوں اور ان کے عاملوں کے - اگر ایسا نہ ہو ہی ہو، تب بھی اقتدار کی نوعیت وہی رہتی ہے، اور جس طرح کی زیادتیاں پہلے ہوتی تھیں وہ اب بھی معاشرے کی اکثریت اقلیت پر کر سکتی ہے - بلکہ افراد کے خیالات، ان کے طرز عمل، ان کے مذاق میں جبراً مداخلت کرنے کا امکان بڑھ جاتا ہے، کیونکہ وہ تمام باتیں جو پہلے حاکم شہن یا جماعت کی دست اندازی سے باہر تھیں اکثریت کی حکمرانی میں حکومت کے دائرہ اثر میں شامل ہو جاتی ہیں - ظاہر ہے کہ اس میں افراد کے لئے اندیشہ زیادہ ہے - جب ہر ایک خیالات پر دس ہمسائے اعتراض کرنے کو تیار ہوں، اور ان کی رائے معاشرے کی عام رائے مانی جاتی ہو، جب ہر شخص کی ذاتی زندگی لوگوں کی نکتہ چینوں کا تختہ مشق بن جائے اور اپنے مذاق کی پیروی کرنے کے معنی یہ ہوں کہ انسان عام طور پر نفرت کی نگاہوں سے دیکھا جائے، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشرے کی ترقی بالکل رک جائے گی، اور چونکہ زندگی ایک جگہ پر قائم نہیں رہتی، اس لئے لازمی طور پر لوگ پستی کی انتہا کو پہنچ جائیں گے - اس انجام سے بچنے کی ترکیب یہی ہے کہ افراد کو ہر ایسے معاملے میں جس سے معاشرے یا دوسرے افراد کو براہ راست کوئی واسطہ نہ ہو پوری آزادی دیدی جائے - کسی ایک شخص کی آزادی کو دوسرے کے لئے نقصان یا ضرر کا باعث نہ ہونا چاہئے - اگر ایسا ہو تو معاشرہ دخل دینے کا مجاز ہے، لیکن سوا اس کے اور کسی صورت سے انفرادی آزادی کو محدود کرنا افراد اور معاشرے دونوں کے لئے مہلک ہے - انسان کو آزادی سے محروم رکھنا گویا اس کے ذہنی اور جسمانی قہر کو معطل کرنا اور اس کے حوصلوں کا گلا گھونٹنا ہے، اور کوئی شخص ان دہانوں سے اختلاف نہیں کر سکتا جن سے مل نے ذہن اور مذاق کی آزادی کو افراد اور نوع انسانی کے لئے ناگزیر ثابت کیا ہے - اس میں شک نہیں کہ

وہ خطرے جن سے اس نے لوگوں کو آگاہ کیا ہے ہر زمانے اور معاشرے میں
موجود ہوتے ہیں اور جہاں کہیں معاشرے کا خوف افراد کی ہمت پست
کر دیتا ہے وہاں طرح طرح کے ذہنی اور روحانی امراض بھی نمودار ہوتے ہیں۔
مگر اصل مشکل یہ ہے کہ افراد کو معاشرے کے جبر سے محفوظ کیونکر رکھا
جائے، اور وہ آزادی جو ان کی نشو و نما کی شرط ہے کیسے حاصل کی جائے۔
مل کی تعریف یہ ہے کہ خیالات، عقیدے، زندگی کا ہر وہ پہلو جس میں انسان
اپنے مذاق سے کام لے سکتا ہے حکومت اور معاشرے کے اختیار سے باہر سمجھا
جائے، اور افراد کی بہبودی اور مفاد کے بہانے سے بھی حکومت کو ان کی ذاتی
زندگی میں دخل دینے کا حق نہ دیا جائے۔ ہر فرد کو اپنے عقیدے رکھنے اور
بحث مباحثہ کے ذریعے سے ان کا پرچار کرنے کی پوری آزادی ہونا چاہئے،
اپنے طرز عمل سے وہ اپنی زندگی چاہے بگاڑے، چاہے بنائے، معاشرے کو اس سے
کوئی سروکار نہ ہو، جب تک صاف طور پر یہ ثابت نہ ہو کہ ایک کی آزادی
دوسروں کو نقصان پہنچا رہی ہے۔ معاشرے اور حکومت کا فرض تمام افراد کی
آزادی کو یکساں محفوظ رکھنا ہے اور وہ ایک کی آزادی اسی وقت چھوٹی
جب اس سے دوسروں کی آزادی خطرے میں پڑ جائے۔

مل کا نصب العین بے شک بہت قابل قدر ہے، لیکن انفرادی آزادی
کا جو معیار مل نے قائم کیا ہے اس پر عمل کرنا بہت دشوار ہے۔ اول تو آزادی
کا وہ پہلو جو مل کو سب سے زیادہ عزیز ہے، یعنی عقیدے اور مذاق کی آزادی،
حکومت اگر محفوظ بھی رکھنا چاہے تو نہیں رکھ سکتی۔ وہ ہر طرح کے
احتساب اور ذہنی تشدد سے پرہیز کر سکتی ہے، اکثریت کو اقلیت پر جبر
کرنے سے روک سکتی ہے، لیکن انسانی فطرت کو نہیں بدل سکتی۔ ہر انسان
کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی اپنی رائے صحیح ہے، اور دوسرے اس سے اختلاف
کریں تو وہ انہیں کم و بیش گمراہ سمجھتا ہے۔ جب بہت سے لوگ ایک رائے
کے ہوں تو وہ ان چلند لوگوں پر جو ان سے اختلاف کرتے ہوں کسی نہ کسی
طرح کا اثر ضرور ڈالیں گے، چاہے وہ بظاہر اپنے عمل میں انتہائی رواداری
برتوں۔ اکثریت کی رائے سے اختلاف کرنا ہمیشہ ہمت کا کام ہوتا ہے، اور
جس شخص میں یہ ہمت نہ ہو اسے معاشرے اور حکومت کی رواداری سے
کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

مل

جن سیاسی اور معاشرتی نظریوں پر مل نے اپنی دلیلوں کی بنا رکھی ہے انہوں تسلیم کرتا بھی بہت دشوار ہے۔ اس کی بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے خیال میں ہر شخص کی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک معاشرتی اور دوسرا ذاتی، اور ان دونوں کی حد بندی ممکن ہے۔ یہ تو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں کہ ہر شخص کی زندگی کا ایک ذاتی اور ایک معاشرتی پہلو ہوتا ہے، اور مل، بلکہ انفرادیت کے تمام حامیوں کا فلسفہ اسی مشاہدے کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر ہم فور کریں تو ہمیں انسان کا کوئی قول اور فعل ایسا نہ ملے گا جس کا تعلق صرف اس کی ذات سے یا صرف معاشرے سے ہو۔ انسان کے عقیدے زیادہ تر اس کے ماحول کے مطابق شکل پاتے ہیں، اور جہاں وہ عام خیالات یا عقائد سے مختلف ہوں وہاں بھی ماحول کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے۔ کوئی معاشرہ ترقی کرتا ہے تو اس طرح سے نہیں کہ ایک یا چند افراد جدید خیالات کا پرچار کر کے اس کی ذہنیت بدل دیتے ہیں، بلکہ وہ افراد اور وہ خیالات جنہوں نے دنیا میں انقلاب پیدا کر دیا ہے معاشرے کے عام رجحان کے تغیر کو ظاہر کرتے ہیں۔ افراد دراصل جدتوں نہیں کرتے بلکہ ان رجحانات کو واضح کر دیتے ہیں جو اس وقت تک اظہار سے محروم تھے۔ انسان کا مذاق بھی اس کے خیالات کی طرح اپنے ماحول کے رنگ میں رنگا ہوتا ہے، اور قانون طبعیہ، جو آزاد مذاق کا خاص مہدان ہیں، منتشر افراد کی پسند اور ناپسندیدگی پر منحصر نہیں ہوتے بلکہ اجتماعی سیرت کی اقتاد اور حسن کے عام معیار پر۔ انسان کی طبیعت اور اس کی عادتوں بھی اسی باغ کے پودے ہیں جس میں اس کے عقائد اور اس کا مذاق نشو و نما پاتا ہے، اور گو یہ بالکل اس کی ذات سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن ان میں بھی ماحول کا اثر سرایت کر جاتا ہے، اور ماحول سے جدا ہو کر ان کے لئے وہ خصوصیات اختیار کرنا بھی ناممکن ہو جاتا جنہیں ہم انفرادیت اور شخصیت کی خاص پہچان قرار دیتے ہیں۔ جب انسان کی طبیعت، مذاق، خیالات، عقیدے اس طرح سے ماحول کے سانچے میں ڈھلے ہوں تو پھر ظاہر ہے اس کی زندگی کو ذاتی اور معاشرتی حصوں میں تقسیم کرنا کس قدر غلط ہے۔ لیکن اگر ہم انسان کو ماحول کے اثر سے آزاد اور عقائد وغیرہ میں مختار تسلیم کر لیں تب بھی یہ تقسیم نفسیات کے در سے ناممکن ہے۔ مل کے خیال میں حکومت یا معاشرے کو اخلاقی

رہبری کا کوئی حق نہیں، اور اسے افراد کو راہ راست پر لانے کی فکر نہ کرنا چاہئے، خواہ ان کے عقیدے اور ان کا طرز عمل کتنا ہی غلط کیوں نہ ہو۔ اس اصول کے مطابق اگر کوئی شخص شراب پیلے کی عادت ڈالے اور اپنی پونجی اسی میں گنوا دے تو کسی کو اس میں دخل نہ دینا چاہئے۔ لیکن معاشرتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو شرابیوں کی اولاد کمزور ہوتی ہے۔

اور وہ اکثر اسے محتاج چھوڑ کر مرتے ہیں۔ ایسے شرابیوں اور ان ڈاکروں میں کوئی فرق نہیں جو لوگ ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اذہر سے زخمی بھی کر دیتے ہیں، اور اگر حکومت ڈاکروں کو سزا دیتی ہے تو شرابی سزا کے اور بھی زیادہ مستحق ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے لگائے ہوئے زخم پشتوں تک نہیں بھرتے۔ فرض کیجئے شرابی کے اولاد نہ ہو، تب بھی وہ ایک طرح سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے، اس وجہ سے کہ اس کی مثال ایک مضرب عادت کو پھیلاتی ہے، ویسے ہی جیسے جرائم بدمعاشیاں پھیلاتے ہیں۔ انفرادی حقوق کی بنا پر شرابی کی حمایت کرنا، یہ سمجھنا کہ اس کی عادت ایک ذاتی معاملہ ہے، اسی انفرادیت کی صحیح نشو و نما کا راستہ روکنا ہے جس کی حفاظت مل کے نزدیک اس قدر ضروری ہے۔ اگر افراد کی آزادی کا اس طرح بیجا لحاظ کیا جائے تو معاشرے کی سیاسی اور اخلاقی زندگی دونوں کی جو کٹ جائے گی، اور وہ نہ صرف انتشار بلکہ اخلاقی ابتری کا ایک عبرت ناک منظر ہو گا۔ لیکن ملک کو اس خطرے سے زیادہ اس نقصان کا خیال تھا جو معاشرے کے جبر سے نہیں اور ناپاک طبیعت اور اعلیٰ مذاق رکھنے والے افراد کو پہنچ سکتا ہے، اسے خوف تھا کہ ”اوسط“ درجے کی ایدیت والے انسانیت کے اعلیٰ نمونوں کو ایسا جھسا بنانے کی کوشش کریں گے، اور انہیں کامیابی ہوگی۔ اسی وجہ سے اس نے تعلیم کو اپنی ریاست کے دائرہ عمل سے خارج کر دیا ہے، کیونکہ ایک طرح کی تعلیم ہونے سے سب افراد ایک سے ہو جائیں گے، اور وہی لوگ سب سے زیادہ نقصان میں رہیں گے جن کی دراصل سب سے زیادہ قدر ہونا چاہئے۔

اس میں شک نہیں کہ اگر ریاست سارے کام، اور منجملہ ان کے ذہنی اور اخلاقی رہبری بھی اپنے ذمے لے لے تو افراد کو اس سے بہت سخت نقصان ہوگا، اور ان کی قوتیں عدم استعمال سے معطل ہو جائیں گی۔ مگر اس مصیبت سے بچنے کے لئے افراد کو بالکل ان کی حالت پر چھوڑ دینا

بھی ممکن نہیں، کیونکہ پھر وہ باہمی ربط اور قوم و ملت کا احساس نہیں پیدا ہو سکتا جس سے افراد کی دشواریوں کے وقت تھارس بندھتی ہے۔ انفرادیت کے اصولوں کا معاشی دنیا میں امتحان لیا جا چکا ہے، اور وہ ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں، اخلاقی زندگی میں عام معیار نہ ہونے سے بڑی ابتوری پڑ جاتی ہے۔ مل آخر میں اس کا قائل نہیں رہا تھا کہ معاشی معاملات میں افراد کو بالکل آزاد چھوڑ دینا اور ریاست کو ان کے کاروبار میں دخل دینے سے روکنا چاہئے۔ اگر وہ اخلاقی مسائل پر بھی تھلنے دے دل سے قور کرتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ افراد کو سہارے کی کتنی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ریاست اور معاشرہ ان کی ترقی میں کس قدر مدد دے سکتا ہے۔ لیکن مل نے اس امکان کو کہ ریاست اور معاشرے سے افراد کو تقویت پہنچ سکتی ہے بحث سے خارج ہی کر دیا، کیونکہ انسانی فلسفے کے عقائد اور روایات نے اسے ایک مسلمہ حقیقت قرار دیا تھا کہ افراد اور معاشرے کی افراط اور اکثر مقاصد ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی پر سطحی اور سرسری نظر ڈالنے سے تو یہی خیال ہوتا ہے، اور ہر شخص اپنی جگہ پر سمجھتا بھی یہی ہے کہ اجتماعی زندگی اسے بہت پابند کر دیتی ہے اور اسے اکثر موقعوں پر اپنے ضبط سے کام لینا ہوتا ہے کہ انفرادی آزادی محض ایک تھکوسلا معلوم ہوتی ہے۔ مگر غور کرنے سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ انسان معاشرے سے جدا ہو کر زندگی بسر نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کی فطرت اسے معاشرتی زندگی پر مجبور کرتی ہے۔ اس صورت میں آزادی کا ایسا معیار قائم کرنا جس میں فرد کا وجود معاشرے سے جدا فرض کیا جائے ہوگا درست نہیں، اور یہی قلعی ہے جس میں انفرادیت کے حامی مبتلا ہو گئے ہیں، اگرچہ وہ اپنے آپ کو مجرد اصول اور معیاروں کا دشمن بتاتے ہیں۔ معاشرتی زندگی کا معیار صرف معاشرتی ہی ہو سکتا ہے، اور افراد کی بہبودی اور فلاح اسی میں ہے کہ ان کی حیثیت منتشر اور بے ربط عناصر کی سی نہ ہو بلکہ ایک مرکب کے متحدہ اجزا کی سی۔ ان کی ترقی ان کے ماحول کے اندر ہوتی ہے، اس سبب سے ان کی ترقی کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کے ماحول کی بھی اصلاح کی جائے۔ ماحول کا انسان پر جو اثر پڑتا ہے اسے روکنے یا کم کرنے کی کوئی ترکیب نہیں ہے، اور ہمیں اس کے سوا چارہ نہیں کہ معاشرتی زندگی کا ایک بلند مگر عام معیار مقرر کریں، اور ایک عام اخلاقی مقصد حاصل کرنے

کی کوشش میں سب یکساں شریک ہوں - جب کوئی عام معیار اور نصب العین مقرر ہو تو ظاہر ہے اس میں انفرادی آزادی پر اصرار کرنا بے محل ہے -

مل نے اپنی تصنیف ”آزادی“ میں کئی جگہ جرمن فلسفی ولہلم فون ہمبولٹ [۱] کا نہایت ادب سے ذکر کیا ہے : اور اس میں شک نہیں کہ فون ہمبولٹ کا مل کے خیالات پر بہت گہرا اثر پڑا - ہمبولٹ کی مختصر سی تصنیف انفرادیت کے فلسفے کا نیچوڑ ہے ، اور اس نے انفرادیت کی حمایت میں جو کچھ لکھا ہے اس میں اضافہ کرنا مشکل ہے - کائنات کی طرح ہمبولٹ نے بھی معاہدہ اجتماعی کو ریاست کی بنیاد فرض کر لیا ہے ، مگر اس کے اصل نظریوں کا معاہدہ اجتماعی سے کوئی واسطہ نہیں ، اور وہ اسے اپنی بحث میں دلیل کے طور پر استعمال نہیں کرتا - اس کا موضوع یہ ہے کہ حکومت کا دائرہ اثر کسی قدر وسیع ہونا چاہئے ، اور وہ جس نتیجہ پر پہنچتا ہے اسے وہ فطری اور قانونی حقوق اور اختیارات کی پونچیدہ ملحق سے ثابت نہیں کرتا - اس کے مدنظر ”انسانیت“ کی تکمیل ہے ، جسے وہ محض ریاست کی ترقی یا سیاسی حقوق کے حاصل ہونے سے زیادہ بلند مقصد سمجھتا ہے - وہ بحث اس پر کرتا ہے کہ انسان کی نشو و نما کا بہترین طریقہ کون سا ہے ، یہ کہ ریاست غر معاملے میں افراد کی رہبری کرے ، یا یہ کہ افراد اپنی کوشش سے اور اپنی ذہنی اور روحانی قوتوں سے کام لے کر خود ترقی کریں -

فون ہمبولٹ کا نصب العین انسانیت کی تکمیل ہے ، اس لیے ظاہر ہے کہ وہ ریاست کو ایک مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ فرض کرتا ہے جس سے انسان کو اپنے اعلیٰ مقصد پورے کرنے میں مدد ملتی ہے - اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان شہر دشواری کو اپنی بہیم کوشش سے دور کر سکتا ہے ، یہ شرطیکہ اسے کوشش کرنے کا موقع ملے - انتشار کی حالت میں اس کی ساری توجہ جان و مال کی حفاظت پر صرف مہرتی ہے اور وہ ریاست قائم کرنے پر دراصل اسی

[1]—Wilhelm von Humboldt (1767 - 1835) - اس کی سیاسی تصنیف ”ریاست کے دائرہ اثر کو محدود کرنے کی نسبت خیالات“ ۱۷۹۱ میں لکھی گئی ، مگر ۱۸۵۱ میں شائع ہوئی - چونکہ اس میں انفرادیت کا سب سے مکمل فلسفہ پیش کیا گیا ہے اور اس کا تعلق بہی زیادہ اس دور کے خیالات سے ہے اس لیے اس کا ذکر یہیں پر مناسب معلوم ہوا -

وجہ سے مستحسور ہوتا ہے کہ اسے اپنی حفاظت کی اور کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ اخلاق اور ذہن کی ترقی انسان کے اپنے ارادے سے ہوتی ہے، جبراً نہیں کرائی جاسکتی۔ ریاست اگر اخلاقی و ہیری کرنا چاہے تو اسے ہرگز کامیابی نہیں ہوگی، بلکہ اس کا اندیشہ ہے کہ افراد میں دیا کاری پھیل جائے گی، سب ایک عام معیار کی پیروی کریں گے جس کی کسی کے دل میں وقعت نہ ہوگی، زندگی یک رنگ ہو جائے گی، اور ذاتی حوصلے، جو انسان کا سب سے قوی محرک ہیں، ابھرنے نہ پائیں گے۔ معاشی معاملات میں ریاست کی دخل اندازی، خواہ وہ کسی نیت سے ہو، انفرادی ارادے کو معطل کر دے گی، اور ایسا انسان جس میں اپنے حوصلے، اپنا ارادہ نہ ہو مردے سے بھی بدتر ہے۔ ریاست اپنا فرض صحیح طور پر اسی وقت انجام دے سکتی ہے جب وہ اپنے عمل کو افراد کی حفاظت تک محدود رکھے۔ پولیس، عدالت، وضع قانون اور جنگ اور صلح کے معاملات ریاست کے سپرد ہونا چاہئیں، اس سے زیادہ کام اس کے ذمے ہونا ہرگز عام بہبودی کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔

فون ہم بولت نے اپنی کتاب ۱۷۹۱ میں لکھی، مگر جب وہ ۱۸۰۹ میں پروسیا کے محکمہ تعالیمات کا صدر بنایا گیا تو اس نے برلن کی سرکاری یونیورسٹی قائم کی، جس کا تعلق براہ راست حکومت سے تھا، اور جس میں اب تک طالب علموں کا داخلہ اور پروفیسروں کا انتخاب حکومت کی طرف سے ہوتا ہے۔ سرکاری یونیورسٹی قائم کرنا گویا ریاست کو قوم کے اخلاق اور ذہن پر بالکل حاوی کر دینا ہے، اور اس طرح فون ہم بولت کا عمل اس کے عقیدے کے بالکل خلاف تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے، اور غالباً تھی بھی یہی، کہ نپولین کی زیادتیوں نے فشتے کی طرح فون ہم بولت کے دل میں بھی قومپرست کا احساس پیدا کر دیا، اور جرمن قوم کے حفظ ناموس کے لئے اس نے ریاست کا دائرہ اثر وسیع کرنا ناگزیر سمجھا۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ اسے اپنے پہلے خیالات میں کوئی نقص نظر آیا ہو۔ انفرادیت کے معنی ہیں ریاست پر اعتبار نہ ہونا، اور حکومت کو محکموں سے ایک جدا چیز فرض کرنا۔ جس زمانے میں فون ہم بولت نے اپنی مذکورہ بالا کتاب لکھی، روشن خیال لوگ حکومت کی بھیجا دست اندازیوں کے شاک میں تھے، اور انہیں یقین تھا کہ حکومت ترقی کے راستے میں رکاوٹیں ڈال رہی ہے۔ لیکن

جب مصیبت کا وقت آیا تو انہیں معلوم ہوا کہ حکومت اور مستحکوموں کی اغراض اور مقاصد مختلف رہی ہوں تو ان کے اختلاف کو مٹا دینا چاہیے، کیونکہ درنہوں کی فلاح ہم آہنگی اور اتحاد میں ہے۔ معاشرتی اور سیاسی ربط سے افراد کو نقصان نہیں ہوتا، افراد کی شخصیتیں تہہر کر نہیں رہ جاتیں بلکہ اور پڑھتی ہیں۔

چوتھا باب

سیاسیات کے علمی نظریے

۱۔ کونت

إفادی فلسفیوں اور خصوصاً بلتھم کو اس پر ناز تھا کہ اس نے مجرد اصولوں کو بالکل ترک کر کے ایک ایسا اصول دریافت کیا ہے جو عملی رہبری کے لئے سب سے بہتر ہے اور انسانیت کے حق میں نظری فلسفے کی ساری اُدھیڑبیں سے زیادہ مفید - لیکن ” زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت “ کا معیار خود ایک مجرد معیار ہے ، کیونکہ اس میں ” انسان “ اور ” راحت “ دونوں کا مفہوم فرضی ہے - سیاسیات کے علمی نظریوں پر کم سے کم یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں ایک مجرد اصول کو رد کرنے کے لئے ایک نیا مجرد اصول گھڑا گیا ہے - ان کے بانیوں نے بلند پروازی سے پرہیز کیا ہے ، تجربے اور واقعی زندگی کا جس قدر ممکن ہو سکتا ہے لحاظ رکھا ہے اور سیاسی شور و فکر کو بالکل اور ہی رنگ دیدیا ہے - ریاست کا إفادی فلسفے میں کوئی خاص مفہوم مقرر نہیں کیا گیا تھا ، علمی نظریوں میں اس کی ہستی معاشرتی زندگی اور اداروں میں تقریباً غائب ہو جاتی ہے - اسی کے ساتھ کوئی خاص سیاسی نصب العین پیش کرنے کی کوشش ، جو افلاطون کے زمانے سے سیاسی فلسفے کا جوہر سمجھی جاتی تھی ، ترک کر دی جاتی ہے - صرف واقعات کا مشاہدہ ، تجربہ اور تاریخ کا مطالعہ اصول قائم کرنے کے تین ذریعے مانے جاتے ہیں -

سیاسیات کو خالص علمی حیثیت دینے کی طرف مونس کدو اور ہیوم بھی مائل معلوم ہوتے ہیں ، مگر انہوں نے اس مہلک کو کسی باقاعدہ نظریے کی شکل نہیں دی اور نہ یہ ان کی بحث کا اصل موضوع تھا - ان کے زمانے میں صنعت و حرفت کے اس انقلاب کی ابھی ابتدا ہی تھی جس نے

یورپ کی معاشرت کو بالکل بدل دیا اور نئے مسئلے پیدا کر دیے جن کا گذشتہ زندگی اور اس کے حالات سے بہت کم تعلق تھا، اس انقلاب کے نتائج ہنوز محسوس نہیں ہوئے تھے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مزدور اور سرمایہ دار کے جھگڑے، بے روزگاری اور عام معاشی بے چارگی نے ایسی صورت اختیار کر لی کہ ان کی طرف توجہ کرنا ضروری ہو گیا۔ اسی وقت سے اشتراکیت کے مختلف نظریے پیش ہونے لگے اور معاشی معاملات کی اہمیت کا احساس بہت قوی ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی سیاسیات کے پہلے علمی نظریے بھی قائم ہونے لگے، جن میں معاشرے کے خالص اقتصادی حالات لوگوں کی ذہنیت، خیالات اور حوصلوں سے زیادہ قابلِ غور تہرائے گئے۔ ان نظریوں کے بانیوں نے انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اس کی معاشرتی حالت کا عکس قرار دینا ان لوگوں سے سیکھا، نیا جنو زندگی کی اصلاح کے لئے معاشی نظام کی تبدیلی سب سے زیادہ ضروری مانتے تھے، ان میں سے بعض نے سیاسیات کی بنا اجتماعیات پر رکھی، بعض نے جماعتیات اور بعض نے نفسیات یا تاریخ پر۔

معاشرتی اور معاشی مسائل کا سیاسیات کے علمی نظریوں سے جو رشتہ تھا وہ اوگست کونٹ [۱] کی ذہنی زندگی اور نشو و نما سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ پہلے سبھی سیموں [۲]، ایک اشتراکی فلسفی کا شاگرد اور معتقد تھا، اور گو وہ اس کے حلقے سے الگ ہو گیا مگر سیموں کی تعلیم کا اس کے فلسفے پر خاصا اثر رہا اور اس کا معیار وہی ہے جو اشتراکی فلسفیوں کا۔ کونٹ کی تعلیم میں بہت سی خصوصیات ہیں جن کا معاشی نظام سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، لیکن وہ رواج اور قبولیت اسی فضا میں حاصل کر سکتی تھی جس میں پورے کی وہی قدر شو جو ذہن کی ہوتی ہے۔ کونٹ مذہب کا قائل تو تھا مگر اس کی لادریات نے مذہب سے ان تمام متضاد کو خارج کر دیا جن میں ذرا بھی مافوق الطبیعیات کی ہو تھی۔ وہ اخلاق اور روحانی ضروریات کے وجود کو تسلیم کرتا تھا مگر ان کا رشتہ وہ کسی اعلیٰ نصب العین یا کسی بلکہ و برتر ہستی سے نہیں جوڑتا تھا بلکہ معاشرے اور طرز معاشرت سے۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان کو اپنا

[۱] — Auguste Comte (1788-1859)۔

[۲] — St. Simon — ملاحظہ ہو جو تھا جس کا عقیدہ تھا کہ

غور و فکر کا مادہ اپنی معاشرتی اور مادی ضروریات کو رفع کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہئے، اسے اور کسی کام میں لانا گمراہی اور تضييع اوقات ہے۔ انسان کی عملی جد و جہد کا مقصد بھی یہی ہونا چاہئے، ورنہ وہ ٹھوکر پیں کھائے گا اور پچھتائے گا۔ اسی بنا پر کونٹ نے عقل کی دو قسمیں قرار دی ہیں، ایک تو وہ جسے مجرد غور و فکر سے لگاؤ ہوتا ہے، دوسری وہ جو عمل میں ظاہر ہوتی ہے۔ پہلی قسم کونٹ کی نظر میں کوئی وقعت نہیں رکھتی، اور وہ اسے سراسر مضرب بتاتا ہے۔ دوسری اس کے خیال میں سب کچھ ہے، کیونکہ وہ انسان کی رہبری کرتی ہے اور اسی پر معاشرے کی ارتقا کا دار و مدار ہوتا ہے۔ کونٹ کی ”یہ عملی عقل“ دراصل خود غرضانہ جبلتوں کا مجموعہ ہے، جسے وہ فرائض سے زیر بار اور حوصلوں سے معمور کر کے اس میں کسی قدر ایثار کا رنگ پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن بھیس بدلنے سے ان جبلتوں کی اصلیت نہیں بدل جاتی، اور نہ کونٹ اپنی تعریف کے ذریعے سے انہیں کسی بلند مرتبے کا مستحق بنا سکا ہے۔ اس کے فلسفے کا نیچوڑ یہ ہے کہ زندگی صرف جسمانی زندگی کو کہتے ہیں، انسان کا مذہب، اخلاق اور سیاسی نصب العین اس کی معاشرت کے مطابق اور اسی پر ملخص ہوتا ہے، اور انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنی ساری قوتیں معاشرتی زندگی کو کامیاب بنانے اور اس کے ارتقا کی رفتار تیز کرنے میں صرف کرے۔ سیاسی فلسفی بھی، اگر وہ کسی خط میں مبتلا نہیں ہیں، اور اصلیت سے آگاہ ہیں، اسی مقصد کو مدنظر رکھیں گے اور خیالی عمارتیں تعمیر کرنے کے بجائے انسان کی ”عملی“ عقل کو راہ راست پر لانے کی کوشش کریں گے۔ یہ صرف اس حالت میں ممکن ہے جب سیاسیات کی یہی وہی حیثیت ہو جائے جو اور علوم صحیحہ کی ہے، یعنی اس کی بحث سے مجرد غور و فکر خارج کر دی جائے۔ کونٹ یہ تسلیم کرتا تھا کہ معاشرے کا ارتقا ہوتا ہے، اسے انکار اس نظریے سے تھا کہ اس ارتقا میں مجرد غور فکر مدد دیتی رہی ہے اور ائلدہ دے سکتی ہے۔ گویا اس کے تصور میں معاشرہ اور اجسام کی طرح ایک جسم نامی تھا اور جیسے حیاتیات کے ماهر اجسام کا مشاہدہ کر کے ان کے ارتقا کے مدارج معلوم کرتے ہیں اور ایک حد تک یہ بھی بتا سکتے ہیں کہ آئلدہ ارتقا کی صورت کیا ہوگی، ویسے ہی سیاسیات کے ماهر کو چاہئے کہ معاشرے کے حالات اور اس کے ارتقا کے مختلف مدارج کی

نسبت صحیح معلومات حاصل کرے اور ان کے ذریعے سے آئندہ کے لئے ہدایت حاصل کرے۔ یعنی سیاسیات کو اجتماعیات کی شکل اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ اس کا اصل موضوع معاشرت ہے۔

لیکن معاشرے اور معاشرت کی نشو و نما کو سمجھانے کے لئے ایک فلسفہ تاریخ بھی لازمی ہے۔ کونت نے علوم کی جو تقسیم کی، اور ان کی اہمیت کے جو درجے مقرر کئے، ان میں سب سے اعلیٰ درجہ اجتماعیات [۱] کا ہے، کیونکہ اس کا موضوع معاشرہ ہے، اور کونت کے معیار کے مطابق وہی علم کارآمد اور قابل قدر ہے جو انسان کی عقل کے لئے کارآمد ہو، یعنی دوسرے الفاظ میں، کوئی مادی ضروریات پوری کرے یا فائدہ پہنچائے۔ دوسری طرف کونت نے ایک فلسفہ تاریخ بھی پیش کیا ہے، اور اس کی بنا پر ایک معاشرتی اور سیاسی نظام تجویز کیا ہے جو اس کے خیال میں آئندہ نشو و نما کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوگا۔

سیاسیات کو اجتماعیات کی ایک شاخ بلانے کے معنی یہ ہیں کہ انسانی معاشرت کی قدیم سے قدیم زمانے سے اب تک جو حالت رہی ہے اس کا مطالعہ کیا جائے، اور سیاسی خیالات پر اسی صورت میں غور کیا جائے جب انہوں نے کوئی معاشرتی ضروریات پوری کی ہوں۔ کونت کی نظر میں معاشرہ اور ریاست لازم و ملزوم ہوں، ریاست کو یا ان قانونوں کی منہفاظ اور ضامن ہے جو معاشرے میں مجسم نظر آتے ہوں۔ اس کا انتہائی جبر پر ہے اور وہ معاشرے کی جبری شکل ہے۔ ریاست کے جداگانہ وجود کی طرح کونت فرد کو بھی معاشرے میں محسوس کر دیتا ہے۔ فرد اس نے نظام میں محض ایک واحدہ ہے جس کے نہ کوئی ذاتی مقاصد ہیں نہ کوئی قدر جو غور یا احترام کے لائق ہو۔ وہ بالکل اپنے ماحول کا بندہ ہوتا ہے، اس کی متحرک صرف اس کی جبلت ہوتی ہے، یا کونت کی خاص اصطلاح میں، اس کی "عملی" عقل۔ غرض کونت کے فلسفے میں صرف معاشرے کا وجود حقیقی مانا جاتا ہے، فرد، ریاست اور

[۱] 'Sociology' اجتماعیات کی اصطلاح کونت ہی ایجاد ہے، لیکن اس کا صحیح

مفہوم ابھی تک قطعی طور پر معین نہیں ہو سکا ہے۔ بعض عالم اس کا موضوع معاشرتی حالات کا مطالعہ سمجھتے ہیں، جیسے امریکہ کے ماہران اجتماعیات، بعض اسے علم الاہوم مانتے ہیں، یعنی وہ علم جس کا موضوع علم کی نشو و نما اور علوم کا باہمی تعلق ہے۔

قوم کی کوئی ہستی نہیں۔ اور فلسفی ریاست یا (انیسویں صدی میں) قوم کو انسانیت کا واحد قرار دیتے ہیں، کونیت معاشرے کو، اور وہ مجموعی انسانی معاشرے کے اثر کو منفرد معاشروں کی خامیاں دور کرنے اور ان کے ارتقا میں مدد پہنچانے کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ یورپ کا مروجہ سیاسی نظام اس کے نزدیک کوئی خاص وقعت نہیں رکھتا، اور اس کے مقابلے میں اس نے ایک ایسا دستور تجویز کیا ہے جو قوموں کی تفریق، بے کار کی لڑائیوں اور غیر ضروری یا مضر سیاسی اداروں کی گنجائش نہیں دھن دینا، اور معاشرے کی تمام ذہنی، اخلاقی اور قانونی ضروریات پوری کر سکتا ہے۔ اس دستور میں وحشی نسلوں کے عقیدوں سے ملتا جلتا ایک مذہب بھی شامل کیا گیا ہے، اور لوگوں کو بے سود ذہنی جدوجہد سے روکنے کے لئے محتسب مقرر کئے گئے ہیں۔ لیکن یہ دستور توجہ کے لائق نہیں، اور اسے کونیت کے اصل خیالات سے کوئی خاص تعلق بھی نہیں۔

کونیت نے جو فلسفہ تاریخ پیش کیا ہے اس کے لحاظ سے انسانی زندگی کی نشو و نما میں تین دور فرض کئے گئے ہیں، پہلا دور مذہبی اور فوجی معاشرت کا ہے، جب معاشرے میں خودی کا احساس نہیں ہوتا، قانون نہیں ہوتے اور تمام معاملات اور مسائل کسی دیوتا یا بادشاہ کی مرضی پر چھوڑ دیئے جاتے ہیں۔ اس وقت ذہن پر مذہب اور معاشرتی نظام پر فوجی طبعہ بالکل حاوی ہوتا ہے۔ اس کے بعد مافوق الطبیعیات کا دور آتا ہے، جس میں انہی ترقی ہوتی ہے کہ معاشرے پر دیوتا اور بادشاہ کی چنگہ فطرت اور قانون حکمران تصور کئے جاتے ہیں، لیکن معاشرہ اپنے اصلیت سے ناواقف اور من گھڑت اصولوں کی پیروی میں مبتلا رہتا ہے۔ تیسرا دور علمی ہوتا ہے، اور اس میں انسان کی ذہنیت بالکل بدل جاتی ہے۔ پہلے دور کے قصے کہانیوں اور مبہم فرضیوں کے بجائے علمی تفتیش کا طریقہ رائج ہو جاتا ہے، معاشرہ اپنی قدر پہچاننے لگتا ہے اور معاشرتی فور و فکر کی حیثیت ایک علم صحیح کی سی ہو جاتی ہے۔ صنعت و حرفت، جو پہلے دور میں حقیر سمجھی جاتی ہے اور دوسرے میں بھی کوئی اہمیت نہیں حاصل کرتی، تیسرے دور میں عروج پر ہوتی ہے، اور اس آخری دور کی ذہنی خصوصیات کے پیدا کرنے میں معاشرتی انقلاب کو بہت دخل ہوتا ہے۔ اس فلسفہ تاریخ کو کونیت نے اپنے ایک مشہور مقولے میں بیان کیا ہے۔ ”ترقی کے معنی ہیں

معاشرتی نظام کی نشو و نما۔ " - نظام سے یہاں معاشرتی قوت کی ہم آہنگی اور ان کا صحیح استعمال مراد ہے ' اور اس کی نشو و نما کے معنی انہیں معاشرے کا رفتہ رفتہ اپنے مختلف قوت کے وجود سے آگاہ ہونا اور انہوں میں عمل میں لانے کا سب سے مناسب طریقہ تجربے سے معلوم کر لینا - کونت کا خیال تھا کہ یورپ کا معاشرہ پہلے دو مدارج سے گذر چکا ہے ' اور اس کی نشو و نما کا علمی دور شروع ہو گیا ہے - اب وقت آگیا ہے کہ معاشرتی زندگی علم صحیح کے ذریعے سے تکمیل کو پہنچائی جائے - یہ علم صحیح کونت کا ثبوتی فلسفہ ہے -

اپنے اصول کے مطابق کونت نے اجتماعیات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ' ایک تو وہ جس کا موضوع کسی خاص زمانے کے معاشرتی حالات کا مطالعہ ہو ' دوسرا وہ جو ارتقا کا سلسلہ واضح کرے ' اور اس کے مدارج قائم کرے - اس نظریے کو آئندہ علمی جدوجہد کی رہنمائی میں بڑی حد تک دخل ہے - انسانی زندگی کی پہلی شکایں بھی اب سہولیات کے موضوع میں شامل ہو گئیں - انہیں یونانی فلسفی اس بلایہ نظروں سے گزرتے تھے کہ شروع شروع میں انسان کو صرف اپنی جسمانی ضروریات پوری کرنے کا خیال تھا اور اس وقت معاشرتی نظام کی تعمیر میں عقل اور ارادے کو دخل نہیں تھا ' یورپی فلسفی ابھی تک انسان کی قدیم معاشرت سے واقف نہ تھے اور اس کی خدمت کا انہیں احساس نہ تھا - کونت کی تدبیر کے سے اجتماعیات کا علم وجود میں آیا اور ان وحشی انسان کی معاشرت اور رسم و رواج کا مطالعہ کیا جانے لگا جو اس وقت تک اپنی قدیم حالت پر قائم تھے - کونت کی ایک اور خدمت یہ ہے کہ اس نے معاشرے کے ارتقا کی طرف توجہ دلائی - ارتقا کے نظریے کی اور تدبیر کے قیاس میں ملتیں تھیں ' مگر ان نظریوں کی بلحاظ صرف ملحق رہے ' اور ان کا تعلق معاشرے کے حالات سے زیادہ لوگوں کے خیالات سے ہے - کونت نے یہ واضح کر دیا کہ انسانی ارتقا میں جدتوں کا کیا اثر ہوتا ہے اور عالم کی تدبیر کو خالص ذہنی زندگی سے معاشرت اور رسم و رواج کی طرف پھیر دیا - مگر کونت نے جو اور جدتوں کیوں وہ قابل تسلیم نہیں تھیں - سیاسیات کو ایک خالص علم بنانے کے شوق میں اس نے غور و فکر کی جو مخالفت کی ہے وہ بہت بھتیجا ہے ' ا ' کیونکہ اگر اصول اس وقت تک

[۱] - سیاسیات ایک تاریخی فن ہے - اگر کونت اپنے اصول کو صحیح سمجھتا تھا تو اسے اپنی کتابیں نہ لکھنا چاہئے تھا - Vaughan—Studies in the History of Political Thought, Vol. II.

قابل اعتبار نہیں ہیں جب تک کہ وہ زندگی کے واقعی حالات کے مشاہدے اور مطالعے پر مبنی نہ ہوں تو واقعات بھی اس وقت تک بے معنی اور ان کا مطالعہ لا حاصل ہے جب تک کہ تفہیل و تفکر کے ذریعے انہیں معنی نہ پہنچائے جائیں ' ان کو ایک ہم آہنگ نظام کی شکل نہ دی جائے اور ان کا کوئی مقصد اور انجام نہ قرار دیا جائے - سیاسی فلسفے کے لئے واقعی زندگی کی اہمیت پر بہت زیادہ اصرار کرنا بھی مناسب نہیں ، کیونکہ اس کا اصل موضوع معاشرے کا طرز زندگی نہیں ہے بلکہ وہ خیالات جو معاشرے کے افراد اپنی زندگی اور اس کے اداروں کی نسبت رکھتے ہوں - وحشی قوموں کی معاشرت اور رسم و رواج کا مطالعہ بے شک مفید ہے ، مگر جب تک وہ اپنی زندگی کے متعلق غور کرنا نہ شروع کریں وہ سیاسی فلسفے کی بحث سے خارج رہیں گی -

کونت کا معیار دراصل بالکل انوکھا ہے - اس کے نزدیک سیاسی زندگی اور معاشرت میں کوئی فرق نہیں اور وہ اس غور و فکر کو جسے ہم سیاسی فلسفہ کہتے ہیں مہمل اور بے فائدہ سرمنزنی سمجھتا ہے - اسی وجہ سے اس نے ریاست ، سیاسی اداروں ، افراد اور قوم کو معاشرے میں بالکل محسوس کر دیا - لیکن سیاسی غور و فکر کو رد کر دینا اور افراد کی اہمیت اور اثر سے انکار کرنا بھی ناواقفیت یا تعصب کا ثبوت ہے ، اور ہم نہ کونت کے معیار کو صحیح قرار دے سکتے ہیں نہ ان نتائج کو جو اس نے اپنے معیار کے مطابق تاریخ اور معاشرت کے مطالعے سے نکالے ہیں - کوئی معاشرہ اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں ایسے افراد نہ پیدا ہوں جن کا ذہن ماحول کے اثر سے کسی قدر آزاد ہو اور جو اپنے غور و فکر کے ذریعے سے ایک بہتر زندگی کا تصور قائم کریں اور اسی کی تعمیر کی طرف دوسروں کو اپنی شخصیت کے اثر سے ماائل کریں - ایسا معاشرہ جس کے افراد پر کونت کی تعریف صحیح اترتی ہو تصور کیا جاسکتا ہے ، بلکہ دنیا میں ایسے بہت سے معاشرے ہوئے ہیں اور اب بھی ہیں جن کے افراد محض واحدے ہیں - مگر یہ معاشرے ترقی نہیں کرتے اور کسی نہ کسی حد پر پہنچ کر ان کا ارتقا بالکل رک جاتا ہے - جو شخص اپنے ذہن کو اس تعصب سے جس نے کونت کی نظر سے حقیقت کو چھپا دیا پاک کر کے تاریخ کا مطالعہ کرے گا ، اسے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ معاشرے کے ارتقا کی ایک شرط یہ ہے کہ ریاست اور معاشرے میں

فرق کیا جائے۔ سیاسی اداروں کا مقصد محض بعض ضروریات پوری کرنا نہیں ہوتا۔ ان کے بغیر معاشرے کی تشکیل ہی ناممکن ہے۔ یہ سچ ہے کہ ریاست اور سیاسی ادارے معاشرے کے رسم و رواج اور اخلاقی معیار کا مجسمہ ہیں، مگر ایک لحاظ سے ریاست ایک جداگانہ قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے سے معاشرتی نظام میں ترمیمیں اور اصلاحیں کی جا سکتی ہیں۔ ریاست کا وجود معاشرے کے لئے لازمی نہیں، مگر اس کے ارتقاء کی ایک اہم شرط ہے۔

۲۔ سیاسیات اور حیاتیات

کونٹ کے بعد سیاسیات کو علوم صحیحہ کی صحت میں لائے گی کوشش انگریزی فلسفی ہربرٹ سپنسر [۱] نے کی۔ لیکن اس کا ارادہ اور نقطہ نظر کچھ اور تھا۔ اس کا مطالعہ بہت محدود تھا اور ہم کونٹ کے اور اس کے خیالات میں کوئی سلسلہ نہیں قائم کرسکتے۔ اس کے نظریے علمی بھی صرف اس اعتبار سے تھے کہ اس نے معاشرے کو ایک جسم نامی فرض کر کے ایسے اصول پیش کئے جن کی صحت کے ضامن حیاتیات کے قانون ہیں۔ پھر بھی اس کے خیالات کا جوچہ زیادہ تر اس بلدا پر تھا کہ وہ بظاہر خالص علمی معلوم ہوتے تھے اور خود سپنسر کو بھی یقین تھا کہ اس نے اپنی بحث میں کہیں علم کا دامن نہیں چھوڑا ہے۔ مگر دراصل اس کے عقائد اور اس کا طریقہ بحث ویسے ہی جیسا ان فلسفیوں کا جن کے نظریوں کی بلدا کسی علم صحیح پر نہیں بلکہ اپنی عقل، اپنے ذوق اور فطرت کے ایک نرضی قانون پر ہے۔ سپنسر کی تربیت غیر مثالی [۲] فرقے کے لوگوں میں ہوئی اور ان سے اس نے انفرادیت کی قدر کرنا سیکھا۔ بچپن سے اس کی طبیعت حیاتیات کی طرف مائل تھی، بڑے شوکر اس نے انجیلر کا ہمیشہ اختیار کیا اور یوں سائنس کا بھی اس کے ذہن اور تخیل پر بہت گہرا اثر پڑا۔ اس کے فلسفے کا جوہر انفرادیت کو علمی حیثیت دینے کی کوشش ہے۔ اپنی ان تصانیف میں جن کا موضوع سیاسی مسائل نہیں اس نے اول سے آخر تک یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ انسانی معاشرہ ایک جسم نامی ہے اور سیاسی نظام میں افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادی ملنا چاہیے، کیونکہ انفرادیت حیاتیات کا ایک اعلیٰ اصول ہے۔

[1]—Herbert Spencer (۱۸۲۰—۱۹۰۳)۔

[2]—Non-Conformist، یعنی وہ جو سرکاری کلیسا کے پیرو نہیں تھے۔

سپین سر کے نزدیک ہر جسم کے ارتقا کا آغاز ایک ایسی حالت سے ہوتا ہے جب اس کے اعضا کے وظائف معین نہیں ہوتے اور وہ ایک بے شکل مجموعہ ہوتا ہے۔ اس کے ارتقا کا آخری درجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام وظائف مختلف اعضا میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور جسم ایک مربوط مرکب بن جاتا ہے۔ معاشرے کے ارتقا کی صورت بھی یہی ہے۔ پہلے وہ محض ایک مجموعہ ہوتا ہے جس میں نہ کل کے فرائض معین ہوتے ہیں نہ اجزا کے، اور اجتماعی زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اس معاشرے کا مستقل مشغلہ لڑائیاں ہوتی ہیں، اور اس کا نظام بھی اسی کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ جس طرح اور نامی اجسام میں وظائف کی تقسیم ہوتی ہے، ویسے ہی معاشرے میں تمام فرائض مختلف افراد اور اداروں کے سپرد کر دیے جاتے ہیں، اور معاشرے کا ربط اس کے اجزا کی ہم آہنگی، اس کی ترقی ان کی انفرادی استعداد کی نشو و نما پر منحصر ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ربط حکومت یا کسی اور خارجی قوت کے ذریعے سے پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ معاشرہ ترقی اس وقت کر سکتا ہے جب اس کے افراد اپنی ضروریات خود پوری کریں، اپنی مشکل خود آسان کریں۔ یعنی حیاتیات کا مطالعہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ جوں جوں معاشرہ نشو و نما پائے، حکومت کا دائرہ اثر محدود ہونا چاہئے، یہاں تک کہ افراد باہمی امتداد سے حکومت کے تمام فرائض انجام دیئے لگیں اور حکومت کا کوئی مصرف ہی نہ رہے۔ مل کی طرح سپین سر کا صرف یہی مقصد نہیں تھا کہ افراد کو سیاسی اور معاشرتی چیز سے بچائے، اس کا نصب العین مزاج کی ایک حالت تھی جس میں افراد حکومت کی مداخلت سے بالکل آزاد تصور کئے گئے تھے، اور افراد میں سلامت روی کی ایسی صلاحیت فرض کی گئی تھی کہ وہ تمام سیاسی دشواریوں سے محفوظ رہیں گے۔

سپین سر نے اپنے زمانے کی معاشی اور ذہنی ترقی سے یہ اندازہ لگایا تھا کہ رفتہ رفتہ قوموں اور ریاستوں کے لڑائی جھگڑے بند ہو جائیں گے، یا کم از کم لوگ اختلافات کو جنگ کے ذریعے سے طے کرنا ایک وحشیانہ عادت سمجھ کر ترک کر دیں گے۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ لڑائیوں کی ذمہ دار حکومتیں ہوتی ہیں، افراد ان سے حتی الامکان بچنا چاہتے ہیں، اور جب افراد کو اس کا موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے کل معاملات کا فیصلہ خود کر لیں

تو قوموں کے لئے کی نویت ہی نہ آئے گی۔ لیکن واقعات سپین سر کی رائے کو غلط ثابت کرتے ہیں۔ وہی کامیاب اور خوشحال تاجر جو سپین سر کے ذہن میں ”فرد“ کا صحیح نمونہ تھا اور جس کی اغراض اور ضروریات ”انفرادیت“ کا جوہر تھیں، سیاسی معاملات کو اس قدر پیچیدہ کر دیتا ہے کہ جنگ کے سوا انہیں حل کرنے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ ارتقا کے پہلے دوروں میں لوگوں میں محض حاکموں کے لالچ کی وجہ سے ہوتی ہیں، لیکن معاشی اور ذہنی ترقی نے معاشرے کو بھجوا الیومنی یا ہوس سے پاک نہیں کر دیا ہے، بلکہ ایک جذبے کو جو پہلے حاکموں کے لئے مخصوص تھا معاشرے کی عام خصوصیت بنا دیا ہے۔ شروع میں حاکموں کے عمل کی متحرک ان کی ذاتی اغراض ہوتی تھیں، آئے چل کر معاشرے کے عام مقاصد اور اغراض۔ اس تبدیلی سے نہ جنگ کا امکان کم ہوتا ہے نہ اغراض کی نوعیت بدلتی ہے، بلکہ حکومت کی ذمہ داریاں اور بڑھ جاتی ہیں، اور افراد کو اس کی مدد اور سرپرستی کی اور بھی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ جب معاشرہ ترقی کر جاتا ہے تو حکومت کا فوض صرف اندرونی نظام قائم رکھنا نہیں ہوتا بلکہ بہت وسیع تجارتی تعلقات کی نگرانی کرنا اور تجارت کے میدان میں اپنی قوم کو غیروں کے مقابلے میں کامیاب بنانا ہو جاتا ہے۔ سپین سر کے زمانے میں انگریزی تجارت کا جال ساری دنیا میں پھیلا ہوا تھا، اور وہ پہلے سے قائم کئے ہوئے عقیدوں کو ثابت کرنے کی کوشش کے بجائے واقعات کا بلا تعصب مطالعہ کرتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ اس جال کو پھیلانے میں ریاست نے کتنی مدد دی ہے۔ اس کا یہ خیال تو ایک حد تک صحیح ہے کہ ریاست اپنی ابتدائی حالت میں جنگجوئی کے جذبے سے معمور ہوتی ہے، اور اس کی ترقی کی انتہا یہ ہے کہ وہ ایک تجارتی ادارہ ہو جائے۔ اگرچہ اس نظریے سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ سپین سر کی نظر سطح سے نیچے نہیں پہنچ سکی، لیکن یہ دعویٰ بالکل غلط ہے کہ تجارتی ادارے کی سی حیثیت اختیار کرنے کے بعد ریاست کا دخل معاشرے کی زندگی میں کم ہو جاتا ہے، یا معاشرہ اس کی سرپرستی کا محتاج نہیں رہتا۔

✓ جس طرح واقعات کا صحیح عالم سپین سر کی انفرادیت کو رد کر دیتا ہے، ویسے ہی حیوانات کے قانون اس تشبیہ کو غلط ثابت کرتے ہیں جس کی بنا پر سپین سر نے انفرادیت کو علمی حیثیت دینے کی

کوشش کی ہے - تشبیہ ثبوت کا کام نہیں دے سکتی ، خواہ وہ کتنی ہی موزوں اور چست کیوں نہ ہو - ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ معاشرے کی اکثر خصوصیات وہی ہیں جو حیاتیات میں ایک جسم نامی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ معاشرہ واقعی ایک جسم نامی ہے ، یا یہ کہ نامی اجسام کی طرح معاشرہ بھی حیاتیات کی تحت میں آ جاتا ہے ، اور معاشرتی زندگی پر غور کرتے وقت ہمیں بالکل وہی طریقہ اور انداز اختیار کرنا چاہئے جو حیاتیات کے ایک عالم کا ہوتا ہے - لیکن اگر ہم یہ مان لیں کہ معاشرہ ایک حقیقی جسم نامی ہے تب بھی ہم اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے کہ انفرادیت سیاسی زندگی کی جان ہے - نامی جسم مختلف اعضا کے مجموعے ہوتے ہیں ، لیکن ان اعضا کا جسم سے الگ کوئی وجود نہیں ہوتا ، اور سوا اس کے کہ وہ ایک خاص فرض انجام دیتے ہیں ان اعضا کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی - چنانچہ اگر معاشرہ ایک نامی جسم تصور کیا جائے تو افراد اس کے اعضا اور اجزا قرار پائیں گے ، اور ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ کل کی فلاح و بہبود اس پر منحصر ہے کہ اس کے تمام اجزا میں انتہائی ربط ہو ، اور وہ اپنی انفرادیت قائم رکھنے کے بجائے کل میں متحد ہو جائیں -

اپنی مطلق کے اس کمزور پہلو سے سپن سر فافل نہیں تھا اور اس نے کوشش کی کہ اپنی تشبیہ اور حیاتیات کے اصولوں کو ترک کر کے بغیر وہ اس نتیجے سے بچ جائے جو اس کی علمی دلیلوں سے نکلتا تھا - اس نے معاشرے کو ایک جسم نامی قرار دیتے ہوئے یہ کہا کہ اس میں اور عام نامی اجسام میں فرق ہے ، اس لحاظ سے کہ معاشرے کے اجزا احساسات ، خواہشات اور مقاصد کے اعتبار سے کل سے جدا ہوتے ہیں - لیکن ایسے نامی جسم جن کے اجزا خود مختار ہوں حیاتیات میں نہیں ملتے اور اس وجہ سے سپن سر آخر کار اطاری حقوق کے فرسودہ نظریے کی پناہ لہنے پر مجبور ہوا ، اگرچہ بظاہر اس کی بحث کی خالص علمی شان قائم رہی - اپنی آخری سیاسی تصنیف ”انسان بمقابلہ ریاست“ [۱] میں اس نے جسم نامی کی تشبیہ کو نظر انداز کر کے حیاتیات کی بنا پر فطری حقوق کا دعوے کیا ، اور ایک طرح سے معاشرہ اجتماعی سے بھی عقیدت کا اظہار کیا - انفرادیت ، یعنی ذاتی افراض اور

مقاصد رکھتے اور انہیں حاصل کرنے کی آزادی کو وہ ایک ایسا حق بتاتا ہے جسے تسلیم کرنا تو آپ کی شرط ہے ' اور اُس نے اس نظریہ کو حیاتیات کی اصطلاحوں سے اس طرح آراستہ کیا ہے کہ اُس میں علم کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ افراد اگر آزاد نہ ہوں تو وہ اُس جنگ میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے جو ہر وقت جاری رہتی ہے اور جسے حیاتیات میں تلازمۃ لیبقا کہتے ہیں۔ اس جنگ میں ناکامیاب ہونے کے معنی ہمیں قتل ہو جانا ' اور چونکہ فطرت کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ انسان قتل ہو جائے ' اس لئے ہمیں سمجھنا چاہئے کہ عاتقہ پانوں ' عقل اور ذہن کی طرح وہ حقوق اور اختیارات بھی جن پر انسان کے وجود کا انحصار ہے اُسے فطرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ جب ان قطاری حقوق کی تعریف کرنے کی نوبت آتی ہے تو سپینسر متکسوس کرتا ہے کہ ان سب کا تعلق معاشرتی زندگی سے ہے ' اور معاشرہ نہ ہو تو یہ بالکل مبہمل اور بے معنی ہیں۔ اسی وجہ سے وہ مجبور ہو جاتا ہے کہ ایک طرح کا معاہدہ اجتماعی فرض کرے اور اُسے افراد کے فطری حقوق کا مستحفظ بنائے۔ یہ نیک پروانی ترکہام تھی جسے اٹھارویں صدی میں انفرادیت کے حامی استعمال کر چکے تھے اور سپینسر اس میں کوئی نئی بات پیدا نہیں کر سکا۔

سپینسر کے نظام فاسفہ کو دراصل اُس کے تعصب نے درہم برہم کر دیا۔ اُسے سرکاری ملازموں کی تلک نظاری اور نالائقی نے حکومت کے تمام کردار کی طرف سے بدظن کر دیا تھا ' اور اسی وجہ سے اُسے یقین ہو گیا کہ معاشرتی زندگی کا انتظام اُسی وقت درست ہو سکے گا جب حکومت استعناء دے کر الگ ہو جائے اور شہری خود اپنا سارا کام انجام دینے لگیں۔ شہر مقلد فرقہ کے لوگوں نے اُسے انفرادیت کا ایسا معتقد بنا دیا کہ اُس کے ذہن میں اور کسی نظام کو تصور کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔ اس طوح سیاسیات کے مہدان میں بلا تعصب علمی تفتیش کرنے کے لئے اُس کا ذہن ہرگز موزوں نہیں تھا ' اور حیاتیات کی اصطلاحاتیں اس حقیقت کو چھپا نہیں سکتیں کہ اُس نے چمک نظریوں کو قطعاً صدوح فرض نہ کیے تھے اور استعارے کی مدد سے انہیں مستحکم ثابت کرنا چاہا ہے ' اور ذہن کی وہ صدائی جو علمی تحقیق کے لئے ناگزیر ہے اُس میں موجود نہ تھی۔

سپینسر کے بعد جن فاسفہوں نے سیاسیات پر حیاتیات کے نقطہ نظر سے غور کیا وہ سب ایسے نتہائوں پر پہنچے جو سپینسر کی تعلیم کے بالکل

برعکس تھے۔ [۱] نے ارتقا کا جو سلسلہ دریافت کیا تھا [۲] اور اس کے جو اصول قائم کئے تھے انہیں تسلیم کرنے کے بعد یہ ناممکن تھا کہ انسان کی نشوونما کو ارتقا کے عام سلسلے سے جدا رکھا جائے۔ سوال صرف یہ تھا کہ انسانی ارتقا کی صورت کیا رہی ہے اور اس سے ہم کیا سبق حاصل کرسکتے ہیں۔ سپنسر کے نظریوں کا سب سے پہلا اور زبردست نقاد فلسفی ہکسلے تھا [۳] جس کی علمی واقفیت سپنسر سے زیادہ تھی اور جس کا ذہن بھی تعصب سے مقابلتاً پاک تھا۔ ہکسلے نے ارتقا کے اصول کو سمجھانے اور اسے مقبول عام بنانے میں بہت مدد دی۔ لیکن ارتقا کا عقیدہ رکھنے کے باوجود اس نے حیاتیات اور انسانی زندگی کو ایک ہی پیمانے سے ناپنے کی کوشش نہیں کی۔ ارتقا کے اصول کو صرف ایسے اجسام سے تعلق ہے جو اختیار سے بالکل محروم ہیں اور ماحول کے بالکل پابند۔ انسان کو ہم جن خصوصیات کی بنا پر انسان کہتے ہیں وہ اس کی اجازت نہیں دیتیں کہ ہم اسے بھی مجبور اور بے شعور اجسام میں شامل کریں۔ ہکسلے کی نظر میں انسان فطری ارتقا کے قانون کے ماتحت نہیں۔ وہ باقی ہے اور شان انسانیت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بغاوت کرے۔ فطرت نے زندگی کے جو قانون مقرر کئے ہیں ان میں رحم اور ہمدردی کو مطلق دخل نہیں، فطرت ایک خونخوار جانور ہے جس کے دانت اور پانچے خون آلود دھتے ہیں۔ صرف انسان ہی ایک ایسی مخلوق ہے جس نے جذبہ ہمدردی اور اخلاقی شعور کی بدولت فطرت کے قانون پلٹ دئے ہیں اور ایک ایسا معیار زندگی قائم کیا ہے جو قانون ارتقا اور اس کے لوازمات سے بہت برتر ہے۔ اسی بنا پر ہکسلے نے سیاسی نظام پر بحث کرتے ہوئے تنازع البقا کے اصول کو ترک کردیا، اور سپنسر کے خلاف اس کی تعلیم دی کہ ریاست کو انسانی بہبود کی حتی الامکان کوشش کرنا چاہئے، اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے واسطے جو اختیارات درکار ہوں ان کا اپنے آپ کو حقدار سمجھنا چاہئے۔ عام انسانی بہبودی کا مفہوم ہکسلے نے معین نہیں کیا، اور اس مقصد کے حصول کے بہترین طریقے معلوم کرنا بھی اس نے محض تجربے اور وقتی ضرورتوں اور مصلحتوں پر چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ اس کے نظریے حیاتیات

Darwin—[۱]

[۲]—دارون کی مشہور تصنیف Origin of Species ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی۔

T. H. Huxley—[۳]

اور سیاسیات کا تعلق واضح کرنے میں تو کام آسکتے ہیں، لیکن ان کی بنیاد پر کوئی سیاسی فلسفہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔

ہکسلے کے بعد وہ انگریزی فلسفی جن کے ذہن پر قانون ارتقا کا بہت گہرا اثر تھا انسانی نشو و نما کی تشریح تقریباً اسی نقطہ نظر سے کرتے رہے جو ہکسلے نے اختیار کیا تھا، اور ارتقا کے اخلاقی پہلو کی جگہ وہ اخلاقیات کے ارتقا پر بحث کرتے رہے۔ ان کے خیالات کا نہچور یہ ہے کہ انسان کے اخلاقی عقیدوں اور معیار کو کوئی مستقل چیز نہ سمجھنا چاہئے، عقیدے اور معیار بھی انسان کے ساتھ ترقی کرتے ہیں، اور اخلاقیات کے ارتقا کا مطلب یہ ہے کہ وہ اصول جو سب سے زیادہ صحیح ہو سب سے زیادہ رواج پائے۔ لولی سٹیفن [۱]، بن جمن کڈ [۲] اور ریچی [۳] کی تعلیم یہی ہے۔ سٹیفن اور ریچی یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذہن خود اخلاقی ارتقا کا متحرک ہوتا ہے، کڈ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی ذہن خود غرضی کی طرف مائل ہوتا ہے، مگر مذہب کے اثر میں آکر انسانی ایثار کی قدر پہنچاتا ہے اور اپنے فائدے کے بجائے عام مفاد کو اپنی جدوجہد کا مقصد بناتا ہے۔

جرمنی اور فرانس میں بھی بعض فلسفی ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے سیاسیات کے اصول حیاتیات سے اخذ کئے اور سیاسی نظام کو ان سے مطابقت دینا چاہا۔ لی لی ٹن فیلڈ [۴] کا یہ دعویٰ تھا کہ معاشرہ ایک حتمی جسم نامی ہے، وہ جس قدر مربوط اور مرکزی نظام حکومت جس قدر قوی اور بالاختیار ہو اسی نسبت سے معاشرے اور ریاست کو ترقی یافتہ سمجھنا چاہئے۔ آلبرٹ شپلے [۵] نے معاشرتی زندگی اور اس کے نظام کو جسم نامی کے طبعی نظام سے مشابہ دکھا کر یہ نتیجہ نکلایا ہے کہ ریاست حیاتیات کے رو سے ارتقا کا انتہائی درجہ ہے۔ فرانس میں دے نے دورم [۶] اور آلبر فوٹیے [۷] نے بھی

Leslie Stephen : Science of Ethics — [۱]

Benjamin Kidd : Social Evolution—[۲]

D. G. Ritchie : Darwinism and Politics—[۳]

Ellenfeld—[۴]

Albert Schaeffle—[۵]

Rene Worms—[۶]

Albert Fournier—[۷]

اسی طرز پر ریاست اور حکومت کی عظمت اور اہمیت کا اعتراف کیا۔ لیکن فلسفیانہ باریکیوں اور دلچسپ تشبیہوں سے یہ نہیں ثابت کیا جاسکتا کہ معاشرہ ایک حقیقی جسم نامی ہے۔ ہم جسم نامی کی تشبیہ کو اپنا مطالب واضح کرنے کے لئے استعمال کرسکتے ہیں، اس پر ایک فلسفہ تعمیر کرنا بیہجا اور لاحاصل مبالغہ ہے۔ حیاتیات کا سیاسیات پر اس حد تک تو اچھا اثر پڑا کہ ارتقا کا اصول فلسفیوں کے ذہن نشین ہو گیا، اور اس طرح آئندہ غور و فکر کی ایک مستحکم بنیاد قائم ہو گئی اور ریاست کے آغاز کی نسبت عقلی گدے لگانا بند ہو گیا۔ مگر حیاتیات سے سیاسی مسائل کے طے کرنے میں اس سے زیادہ کام لیا ہے فائدہ ثابت ہوا ہے۔

۳۔ سیاسیات اور تاریخ

نظریۂ افادیت اور وہ سیاسی نظریے جو اجتماعیات اور حیاتیات کی بنا پر قائم ہوئے ایک حد تک اس بغاوت کا نتیجہ تھے جو فرانسیسی انقلاب کے فلسفے کے خلاف کی گئی۔ اسی طرح علم تاریخ بھی سیاسیات کو مجرد فلسفیانہ نظریوں سے پاک کرنے کے کام میں لایا گیا۔ تاریخی طرز خیال جرمنی کی ایجاد ہے، اور اس کے پانی چند قانون داں تھے۔ ہیگل کے فلسفے میں قوم اور روایات کا جو احترام نظر آتا ہے اور قوم کے احساس خودی پر جو زور دیا جاتا ہے وہ اس طرز خیال میں بھی موجود ہے، اور اسے نمایاں حیثیت بھی قومیت کے سلسلے میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں جتنی ریاستیں تھیں اتنے ہی مختلف نظام قانون بھی تھے، اور ان کے علاوہ رومی نظام قانون بھی نپولین کی فوجوں کے ساتھ ملک میں داخل ہو گیا تھا، اور جب ان کے معتقد اور مداح پیدا ہو گئے۔ جب جرمن قوم بیدار ہوئی تو سیاسی اصلاحوں کے پہلو یہ پہلو قانونی اصلاح کی بھی تجویزیں پیش ہونے لگیں اور ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ متعدد قانونی نظاموں کے بجائے تمام ملک میں رومی قانون رائج کردیا جائے۔ اس تحریک نے ان لوگوں کو جو ایک غیر قوم کا قانون اختیار نہیں کرنا چاہتے تھے اس پر مجبور کیا کہ قانون کی ماہیت دریافت کریں، اور ان کے غور و فکر کا نتیجہ، جہاں تک کہ اس کا سیاسیات سے تعلق ہے، تاریخی فلسفہ سیاست ہے۔

قانون کا قومی زندگی اور معاشرت سے جو رشتہ ہے اس کی طرف سب سے

پہلے ایک قانون دان فون ہوگو [۱] نے توجہ دلائی - آٹھ ہزاروں [۲] نے بھی جرمنی کی قانون کی تدریجی نشو و نما پر روشنی ڈالی - لیکن قانون کی وہ تعریف جو تاریخی طرز خیال کی جان ہے فریدرھ فون ساوی نی [۳] نے پیش کی - اس نے یہ دکھایا کہ معاشرے کے قانون ایک وقت میں وضع نہیں کئے جاتے - وہ ہر معاشرے کی مخصوص ذہنیت ، معاشرت اور فلسفہ حیات کا عکس ہیں ، ان کی تدوین رفتہ رفتہ ہوتی ہے ، اور جیسے جیسے معاشرہ نشو و نما پاتا ہے اس کے قانون بھی بدلتے رہتے ہیں - یعنی قوانین اس معاشرے اور معاشرتی زندگی سے جس میں وہ رواج پائیں جدا چیز نہیں ہیں ، وہ عمومیت نہیں رکھتے بلکہ ہر معاشرے کے لئے مخصوص ہوتے ہیں - دوسری طرف یہ بھی ممکن نہیں کہ معاشرہ ہو اور اس کا ایسا قانون نہ ہو ، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ معاشرے میں کسی قسم کا شعور نہیں اور اس کی زندگی نظام اور ترتیب سے محروم ہے - چنانچہ مدارا یہ فرض ہے کہ معاشرے اور قانون دونوں پر ایک ساتھ غور کریں ، اور جس طرح ہم معاشرے کو ایک خودرو ہستی مانتے ہیں ویسے ہی قانون کی نامہت کا لحاظ کریں اور پہچان مداخلت سے اس کے ارتقا میں خلل نہ ڈالیں -

یہ قانون کی مجموعی حیثیت ہوئی - لیکن قانون کے دو پہلو ہوتے ہیں ، شخصی اور عام ، اور ہمیں بحث زیادہ تر قانون عام سے ہے - قانون عام ہر معاشرے کے نظام اور اس کی اجتماعی زندگی کے اداروں اور قاعدوں کو معین کرتا ہے ، اور اس کے ذریعے سے معاشرے کو شخصیت حاصل ہوتی ہے - ریاست اسی مجموعی شخصیت کا نام ہے ، اور اس میں وہ تمام افراد شامل ہوتے ہیں جو نسلاً بعد نسل کسی خاص قانون شخصی اور قانون عام کو تسلیم کرتے آئے ہیں - قانون عام ریاست کی جان ہے ، اور وہ معاشرہ جس میں وہ رواج پائے ریاست کا جسم ہے - اس طرح قانون دانوں نے قوم اور ریاست دونوں کا مفہوم واضح کر دیا ، اور قومیت کو ایک علمی شکل دیدی - ان کے نظریوں کا ایک عملی پہلو بھی تھا - وہ بادشاہی کے قائل تھے ، کیونکہ بادشاہ کی ذات ریاست کی شخصیت کو بہترین طریقے پر ظاہر

[۱] — Gustav von Hugo (۱۷۶۴—۱۸۴۴) -

Eichhorn — [۲]

[۳] — Friedrich von Savigny (۱۷۷۹—۱۸۶۱) -

کرتی ہے۔ وہ اصلاح کے قائل تھے، بشرطیکہ اس سے ریاست قانون عامہ اور قومی زندگی کے گہرے تعلقات میں فرق پڑنے کا اندیشہ نہ ہو۔ یعنی وہ ترقی کے حامی، مگر انقلاب کے مخالف تھے۔ ان لوگوں کے اثر سے قومیت کا جذبہ بہت قومی ہو گیا اور معاشرے کے باہمی ربط کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔

✓ عینیت، تاریخ اور قانون نے جرمنی میں سیاسی فلسفے کو جو شکل دی اس کا بہترین عکس بلنچلی [۱] اور چمپلی نک [۲] کے خیالات میں نظر آتا ہے۔ یہ دونوں ریاست کو ایک قانونی شخصیت مانتے ہیں، اس کے اقتدار کو وسیع بلکہ ہمہ گیر رکھنے کے معتقد ہیں اور اسے قومی نشو و نما کا سب سے اعلیٰ نتیجہ اور اس کی آئندہ ترقی کا ضامن قرار دیتے ہیں۔ قومیت کا احساس، جس کا عینیت فلسفیوں کے ذہن پر خاصا اثر تھا، ان دونوں کے نظریوں میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ کیونکہ وہ وطن پرستی جس نے ہیگل کو پروسیا کی سلطنت کا شہدائی بنادیا تھا، بلنچلی کے زمانے تک ایک ایسے جذبے میں منتقل ہو گئی تھی جس نے جرمن نسل کے ایک بہت بڑے حصے کو متحد کر دیا، اور جرمن سامراج اس اتحاد کی علامت بن گئی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ بلنچلی نے سیاسیات کو بالکل قومیت کا تابع قرار دیا ہے، اور اس کی عینیت بھی محض وطن پرستوں کی عینیت ہے۔ انیسویں صدی میں قومی زندگی کی تشکیل اور تعمیر جرمن عالموں کے ہمیشہ مدنظر رہتی تھی، اور اس اعتبار سے ان کا غور و فکر بہت بار آور ثابت ہوا۔ اس میں نہ وہ خالص علمیت ہے جو فلسفے کو روز مرہ زندگی اور عملی مسائل سے دور کر دیتی ہے، نہ وہ تجریت جو خیالات کو ماحول کا بالکل پابند اور عومیت سے محروم کر دیتی ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ نوع انسانی کا قوموں میں تقسیم ہونا نہ صرف عملی حقیقت سے ضروری ہے بلکہ سب سے اعلیٰ اصول بھی ہے، اور علمی حقیقت کو قومی سہرت کا پابند کر دیں، یعنی ایک عام معیار سے قطع نظر کر کے ہر قوم کے لئے وہی فلسفہ اور وہی ادارے بہترین قرار دیں جو اس نے قائم کئے ہوں تو جرمن قانون دانوں

Bluntschli—[۱]

Jellinek—[۲]

کا سیاسی فلسفہ ہر لحاظ سے مکمل ہے اور اس پر اعتراض کرنے کی بہت کم گنجائش ہے۔ لیکن سیاسی فلسفہ قومی تفریق سے برتر ہے ' اور قانون ہامہ اور سیاسی اداروں سے قومی زندگی کا گہرا تعلق انہما مفہود نہیں جتنا کہ قانون دانوں نے فرض کیا ہے ' کیونکہ جرمنی کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہاں کا سیاسی نظام بڑے عرصے تک قوم کو نقصان پہنچاتا اور قومی نشو و نما کو روکتا رہا۔ قانون دانوں کی نظر قانون پر رہتی ہے ' وہ اسے بھول جاتے ہیں کہ انسان صاحب اختیار ہے ' اور اس کا ارادہ ' اس کی اخلاقی قوت کبھی ماحول کا رنگ بالکل بدل دیتی ہے ' کبھی ترقی کی رفتار کو اس قدر تیز کر دیتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے ماضی اور حال کا رشتہ ہی قوت گیا۔ دوسری طرف یہ بھی ہے کہ ارادے کی کمزوری انسان کو ماحول کا غلام بنا دیتی ہے ' منجہوری اور بے بسی اسے اپنی اصلیت سے غافل کر دیتی ہے اور قانون اور سیاسی ادارے اس کے آلہ کار نہیں رہتے بلکہ اس کے گلے کا طوق اور پائوں کی زنجیریں بن جاتے ہیں۔ جرمن قوم ان تمام حالتوں کا تجربہ کر چکی ہے ' ان سب سے سبق حاصل کر چکی ہے ' وہ متحضر ریاست اور قانون کی تدریجی نشو و نما ہی کی مثال نہیں ' انسانی سیرت کی خوبیوں اور خامیوں ' پستی اور بلندی کا نمونہ بھی ہے۔

جرمنی کے باشر تاریخ کی طرز خیال کا سب سے قابل قدر نمونہ ' ملبری سٹمر مین [۱] ہے۔ لیکن مین اور جرمن قانون دانوں کے نقطہ نظر اور مقاصد میں خاصا فرق ہے۔ مین بھی قدامت پسند اور دستوری تبدیلیوں کا مخالف تھا ' اور گو وہ بادشاہی کا اتنا دلدادہ نہیں تھا جتنے جرمن قانون دان ' پھر بھی اسے اشرافی حکومت سے بہت تنقید تھی۔ لیکن جرمن قانون دانوں کے مدنظر ان کی اپنی قومی تاریخ اور قومی مسائل تھے ' مین نے تاریخ کے مطالعے سے اسے اصول دریافت کرنے چاہئے جو ایک عام سیاسی حقیقت کی حوثیت رکھتے ہوں ' اور جن کے ذریعے سے منجور تفکر علمی دنیا سے خارج کر دیا جائے۔ اقلیت اور فرانسیسی انقلاب کے فلسفے ' خصوصاً روسو کی تعلیم سے اس کو خاص عداوت تھی ' جمہوریت کا بھی وہ دشمن تھا ' اور اس کی آخری تصنیف "قومی حکومت" [۲] کا مقصد جمہوری اداروں کی پرچانی اور

[۱] Sir Henry Sumner Maine—(۱۸۸۸-۱۸۸۹)

[۲] Maine: Popular Government—(۱۸۸۵)

خطارے جتنا تھا۔ لیکن ان تمام تعصبات کے باوجود جن میں اس کا ذہن پہلے سے مبتلا تھا، میں نے خیالات توجہ کے مستحق ہیں، کیونکہ گو وہ بے فلسفہ صحیح نہیں ہیں، پھر بھی انہوں نے ایک قوی محرک کا کام دیا، اور ان کی بدولت علم کے نئے میدان نظر کے سامنے آ گئے۔

جرمن قانون دانوں کی طرح میں نے بھی قانونی تصورات کی مدد سے سیاسی مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی۔ یونان اور روم کے قدیم قانونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرے کا واحدہ فرد نہیں تھا بلکہ خاندان، اور افراد کی حیثیت محض خاندان کے اراکین کی تھی، جن پر ایک بزرگ یا سردار کی حکومت ہوتی تھی۔ رفتہ رفتہ آبادی میں اتنا اضافہ ہو گیا اور اس میں اس قدر بیرونی عنصر شامل ہو گئے کہ معاشرے کا واحدہ خاندان کے بجائے بستیاں، قرار دی گئیں، اور وہ اختیارات جو پہلے بزرگ خاندان کو حاصل تھے معاشرے کے ہاتھ میں آ گئے۔ اس طرح ریاست کی بنیاد پڑی۔ اسی کے ساتھ قوانین، جو اپنی ابتدائی شکل میں بادشاہوں یا مذہبی رہنماؤں کے فیصلے ہوا کرتے تھے، تبدیل ہو کر رسمیں اور قاعدے بن گئے جن کا علم بادشاہ کے بجائے ”اشراف“ کی امتیازی خصوصیت ہو گیا۔ وہ معاشرے جن میں اشرافی حکومت سیاسی یا خاندانی اقتدار پر مبنی تھی، کبھی نہ کبھی اس پر متبادر ہوئے کہ قانون کے علم کو عام کر دیں، یعنی قوانین کو شایع کر دیں، تاکہ ہر شخص ان سے واقفیت حاصل کر سکے۔ لیکن ایسے معاشرے جن میں اشرافیہ مذہبی حیثیت رکھتی تھی قانون کی اشاعت سے محروم رہے، حاکموں نے اپنے فائدے کے لئے ان کے ارتقا کو روک رکھا، کیونکہ جب تک قانون کا علم عام نہ ہو جائے اس پر عام رائے کا اثر نہیں ہو سکتا اور اسے اس میں ترمیم کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ یونانی، رومی اور موجودہ یورپی قومیں معاشروں کی پہلی قسم کے نمونے ہیں، ہندو معاشرہ دوسری قسم کا۔ پہلی قسم کے معاشرے ترقی کرتے رہے ہیں، دوسری قسم کے ایک حد تک پہنچ کر آگے نہیں بڑھ سکے۔ میں نے صرف پہلی قسم کے معاشروں سے بحث کی ہے، اور اس کے خیال میں ان کے ارتقا کا سلسلہ حیثیت عرقی سے شروع ہو کر معاہدے پر ختم ہوتا ہے، یعنی شروع میں اقتدار کی تقسیم اور افراد کا مرتبہ حیثیت عرقی کے مطابق ہوتا ہے، اور آخر میں سیاسی اور قانونی تعلقات، افراد کی وقعت اور ان کے حقوق، معاہدے پر مبنی سمجھے جاسکتے

ہیں۔ پہلے سب کچھ پیدائش اور قانون پر منحصر ہوتا ہے، بعد میں سب کچھ معاہدے کے مطابق طے پاتا ہے۔ پہلے انسان رسم و رواج کا پابند ہوتا ہے، بعد میں ترقی کر کے شخصی آزادی حاصل کرتا ہے۔

یہ نظریہ ان جلد معاشروں کی نسبت صحیح ہے جہاں میں نے اپنا موضوع بحث بنایا ہے، بشرطیکہ یہ صرف افراد کی قانونی حیثیت تک محدود رکھا جائے [۱]۔ لیکن اس نظریے کی سیاسی قدر کیا ہے؟ میں نے اپنے نزدیک ایک ایسا اصول پیش کیا ہے جس کے بعد مجرد تفکر کی گنجائش نہیں رہتی، مگر اس سے دراصل ایک سیاسی معنی بھی حل نہیں ہوتا۔ تاریخ کا مطالعہ، تاریخ کی تشریح ہمیں صرف واقعات اور ان کے اسباب اور نتائج بتا سکتی ہے، اصول اور معیار معیون کرنا اس کے دائرے سے باہر ہے۔ تاریخ یہ نہیں ثابت کر سکتی کہ ہمیں اجتماعی معاہدے کو معاشرے کی بنیاد نہ سمجھنا چاہئے، اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ "راحت" ایک غلط نصب العین ہے۔ یہ نظریے غلط اس صورت میں مانتے جاتے ہیں کہ جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ ان میں متضاد عناصر شامل ہوں، یا یہ کہ ان سے وہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا جس کے لئے وہ اختیار کیے گئے [۲]۔ قومیں مدتوں تک ایک غلط راستے پر چلتی ہیں اور پھر کوئی ذہنی یا سیاسی انقلاب انہیں راہ راست پر لے آتا ہے، مضر ادارے اور مہمل عقیدے صدیوں تک معاشرے کو اپنی قید میں مبتلا رکھتے ہیں اور پھر یکایک کوئی نئی روشنی لوگوں کی آنکھیں کھول دیتی ہے اور وہ حقیقت سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ تاریخ کی روش دریا کے دھارے کی طرح ہے جس کا بہاؤ پہاڑ سے مسلسل تک یکساں نہیں رہتا، کبھی رکاوٹوں کی وجہ سے تہم جاتا ہے، کبھی ریگستان کی ریت میں کم ہو جاتا ہے، کبھی ہموار سطح

[۱]—بعد میں تقبیل سے یہ ثابت ہوا ہے کہ سب سے قدیم رسم کے مطابق خاندان میں باپ کی حکومت نہیں ہوتی تھی بلکہ ماں کی، اور یہ واقعہ بھی میں نے دعویٰ کو کمزور کر دیتا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ روم اور یونان میں اس وقت سے جب سے کہ ہمیں ان کی تاریخ کا علم ہے، خاندان میں باپ کی حکومت تھی، اور ان کے شخصی اور خاندانی قانون بھی باپ کی حکومت کو تسلیم کرتے ہیں۔

E. Barker : Political Thought in England from Spencer to—[۲]

Today.

میں اس قدر سست ہو جاتا ہے کہ حرکت اور سکون کا فرق مت جاتا ہے۔ وہ فلسفہ جس کا انحصار محض تاریخ پر ہو ممکن ہے کسی ایک قوم کے ارتقا کا سلسلہ واضح کر دے، اور اس کی فلاح کے ذریعے بتا دے۔ ایسے عمومیات حاصل نہیں ہو سکتی اور وہ مجرد تفکر کی قائم مقامی نہیں کر سکتا۔

۴۔ سیاسیات، اجتماعیات اور نفسیات

مہین کے اپنے نظریوں کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں، لیکن انہوں نے علمی تحقیق کا ایک سلسلہ شروع کر دیا جو بہت مفید ثابت ہوا۔ علم الانسان اور تباہلی-سیاسیات کا آغاز مہین کے خیالات سے ہوا، اور اجتماعی اداروں کے ارتقا کا ایک صحیح نقطہ نظر قائم کرنے میں بھی اس نے بہت مدد دی۔ مہک لہن [۱] وستر مارک [۲] وغیرہ نے وحشی قوموں کی معاشرت، رسوم اور عقائد کا مطالعہ کر کے انسان کے قدیم حالات کا اندازہ لگانا آسان کر دیا، دوسری طرف جرمن عالم وٹ [۳] نے مختلف نسلوں اور قوموں کی نفسیاتی خصوصیتوں کی نسبت معلومات کا ایک حیرت انگیز ذخیرہ جمع کیا۔ علم الانسان اور معاشرتی نفسیات کا وہ پہلو جو وٹ کا موضوع تحقیق ہے سیاسیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتا، لیکن اجتماعیات اور نفسیات کے ذریعے سے اس نے سیاسیات پر بہت اثر ڈالا ہے۔ جس طرح سپن سر کے تخیل پر حیاتیات کے اصول حاوی تھے، اسی طرح موجودہ زمانے کے سیاسی غور و فکر پر اجتماعیات اور معاشرتی نفسیات کی حکومت ہے۔

اجتماعیات کا ایک دھندلا سا تصور ژان بودین اور مونس کیو کے فلسفے میں بھی نظر آتا ہے، لیکن کوئٹ پہلا شخص تھا جس نے اجتماعیات کی اصطلاح رائج کی اور اس کا ایک مفہوم معین کیا۔ کوئٹ نے اجتماعیات کا موضوع معاشرے کی ماہیت، اس کے وجود میں آنے کے اسباب، اور اس کی حیات اور نشو و نما کے قانون دریافت کرنا قرار دیا تھا۔ لیکن موجودہ زمانے کے عالموں میں اس مسئلے پر خاصا اختلاف ہے۔ بعض اجتماعیات کو ایک جامع علم سمجھتے ہیں جو کل معاشرتی علوم، تاریخ، سیاسیات، نفسیات، معاشریات،

[۱] Melennan—

[۲] Westermarek—

[۳] Wundt—

علم الانسان وغیرہ کا ایک فلسفہ مرکب ہے ' بعض نے ایک بلحاظی علم ماننے میں جو معاشرتی علوم کا سرچشمہ اور مرکز ہے ' بعض اسے معاشرتی مظاہر کے مطالعے کا سب سے صحیح اور عمدہ طریقہ قرار دیتے ہیں - اس پر سب متفق ہیں کہ سیاسیات اجتماعیات کی ایک شاخ ہے ' اس کا مقصد سیاسی نظام اور جد و جہد کے متعلق معاملات فراہم کرنا ہے ' اور پھر معاشرتی زندگی کے ان عام قانونوں اور اصولوں کی بنا پر جو اجتماعیات نے قائم کئے ہیں ایک فلسفہ تعمیر کرنا - اجتماعیات کے پہلو بہ پہلو نفسیات نے بھی ترقی کی ' اور اس کا دائرہ وسیع ہوتا گیا - انیسویں صدی کے وسط تک نفسیات انسان کے ذہنی اور جذباتی مظاہر کا ایک منجر علم تھا ' لیکن پھر اس میں کل انسانی شعور اور معاشرے کے تمام ذہنی مظاہر کا مطالعہ شامل کر دیا گیا - انگلستان میں بے جہت [۱] اور جرمنی میں وٹ نے سب سے پہلے معاشرتی معیوں کو حل کرنے کے لئے نفسیاتی نظریوں سے کام لیا ' مگر موجودہ زمانے میں مائٹن سیاسیات کا رجحان نہ خالص اجتماعیات کی طرف ہے نہ خالص نفسیات کی طرف ' بلکہ دونوں علموں سے حسب ضرورت مدد لی جاتی ہے - معاشرتی اور سیاسی زندگی کی نسبت جو نظریے اس وقت رائج ہیں انہیں سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ ہم سیاسیات کے موضوع کو تین حصوں میں تقسیم کردیں ' یعنی یہ کہ معاشرے کا آغاز کیونکر ہوا ' اس کی ترقی کیسے ہوئی اور موجودہ سیاسی اور معاشرتی حالت کیا ہے ' اور پھر جو نظریے پیش کئے گئے ہیں ان پر غور کریں

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ انسان کیسے بالکل تنہا رہتا ہوگا ' کیونکہ انسان تو انسان ہے ' اجتماعی زندگی کے آثار اکثر جانوروں اور پرندوں تک میں نظر آتے ہیں - لیکن اس مسئلے پر عالموں کے درمیان اختلاف ہے کہ اجتماعی زندگی نے معاشرے کی شکل کس طرح اختیار کی - معاشیات کے مشہور عالم ایڈم سٹیم [۲] کا خیال تھا کہ تمدنی انسانوں کے ایک گروہ کو

[۱]—Walter Bagehot (1849—1917) - سیاسیات اور نفسیات کے تعلق پر اس کی سب

سے مشہور تصنیف Physics and Politics (۱۸۷۳) ہے -

[۲]—Adam Smith : Theory of Moral Sentiments—[۲]

معاشرہ بنا دیتی ہے ، کرپوتکین [۱] اور نوویکوف [۲] کی رائے ہے کہ معاشرہ قائم کرنے میں باہمی امداد کو زیادہ دخل ہوتا ہے ، میک ڈوگل [۳] اور تروٹر اس [۴] جہالت پر زور دیتے ہیں جو انسان کو صحت کی تلاش میں رکھتی ہے - گڈنگز [۵] کے نزدیک وہ قوت جو اتحاد پیدا کرتی ہے دراصل ہم جنسی کا احساس ہے - ہیوم [۶] ، بے جہت [۷] ، تارد [۸] ، روس [۹] اور بولندون [۱۰] اس پر متفق ہیں کہ نقل اور تقلید کی خلقی صفت معاشرے کا سنگ بنیاد ہے ، اور دورکھاٹم [۱۱] ، لے بون [۱۲] ، گمپلووچ [۱۳] اور سمٹر [۱۴] جو معاشرے کو جبر کا نتیجہ سمجھتے ہیں ، معاشرے کے ربط کا سبب ایک تو اس دعب کو قرار دیتے ہیں جو افراد میں جماعت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ، اور دوسرے آپس کی ان لواؤں کو جو جماعتوں میں ہوا کرتی ہیں اور لوگوں کو اپنی حفاظت کے لئے اکٹھا ہونے پر مجبور کرتی ہیں - ان تمام نظریوں کے ثبوت میں بہت سی دلیلیں اور واقعات پیش کئے جاسکتے ہیں ، لیکن ان میں دراصل اختلاف بہت کم ہے ، اور ہر شخص اپنی طبیعت اور رجحانات کے مطابق ان میں سے جس کو چاہے زیادہ اہمیت دے سکتا ہے - صحت انسان کے لئے لازمی ہے ، اور صحت کی خواہش

L. Kropotkin : Mutual Aid—[۱]

Novikov : Les Luttres entre Societes humaines—[۲]

Mc Dougall : Social Psychology—[۳]

Trotter : Instincts of the Herd in Peace and War—[۴]

Giddings : Principles of Psychology—[۵]

Hume : Essays—[۶]

Bagehot : Physics and Politics—[۷]

Tarde : Les Lois d'Imitation—[۸]

E. A. Ross : Social Psychology—[۹]

J. M. Baldwin : Social and Ethical Interpretations in Mental—[۱۰]

Development

Durkheim : De la Division du Travail sociale—[۱۱]

Le Bon : Psychologie de Foules—[۱۲]

Gumplewicz : Der Rassenkampf—[۱۳]

Sumner : The Forgotten Man, The Challenge of Facts—[۱۴]

معاشرے کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس میں وہ تمام اسباب شریک ہوتے ہیں جو ماہران اجتماعیات نے بتائے ہیں۔ ہمدردی اور ہمچلوسی کا احساس، جسے جبلت اجتماعی بھی کہہ سکتے ہیں، انسانوں کو ایک دوسرے کی طرف مائل کرتی ہے، اور باعسی امداد، ایک دوسرے کی نفل، اور وہ اثر جو مجتمع کا افراد پر ہوتا ہے، خواہ وہ اچھا ہو یا برا، ایک طرح کا ربط پیدا کر دیتا ہے۔ اس ربط کو فہر جماعتوں کی عداوت [۱] اور بھی قوی کر دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ تجربے، اور ان قوے کی نشو و نما سے جو انسانی سرشت میں موجود ہوتے ہیں، علم اور عقائد کا ایک سرمایہ اکٹھا ہو جاتا ہے، اور وہ خصوصیتیں اور جذبے جو پہلے غیر متسوس تھے رسم اور قاعدے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ کھیل کود، نبرد اور نمائش کا شوق جانوروں اور پرندوں میں بھی ہوتا ہے، انسانوں میں اس وقت جب معاشرہ کسی خاص طرز زندگی کے سانچے میں تعلق نہ ہو پایا تھا، کھیل کود، ناچ گانے اور ساتھ مل کر کھانے پینے نے جماعت اور ہم چلوسی کے احساس کو تقریباً پہنچائی ہوئی، اور اس احساس نے خاص لوگوں کو یکجا رکھنے میں بہت مدد دی ہوگی۔ یکجائی معاشرے کے وجود میں آنے کی شرط ہے، نہونکہ اس کی وجہ سے انفرادی تجربہ اور احساسات روایات بن کر اجتماعی عام اور عقیدوں کی حیثیت حاصل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ایک خاص طرز معاشرت رائج ہوتا ہے اور تسلیم کیا جاتا ہے، پھر باعسی تعلقات رسم اور عقیدے کے پابند ہو جاتے ہیں، اور جب اس طرح سے اجتماعی شخصیت کا ایک ڈھانچا سا بن جاتا ہے تو اچھے اور غیر کی تفریق طرز معاشرت کے اختلاف کی بنا پر قائم کی جاتی ہے۔ طرز معاشرت سے مراد ہے رھنے سہنے کا ڈھنگ، کھانے پینے میں جتن اور نالچائز چیزوں کی تفریق کا اصول، شکر اور جتاگ کے آلات کا طرز استعمال، خوشی اور غم ملانے کا طریقہ۔ اس طرز معاشرت کو وہ عقائد مستحکم کرتے ہیں جو انسان اور کائنات کی درمہائی کڑی شوق، اور جتن کو خود انسان کے ساتھ نشو و نما ہوتی رہی ہے۔ سیاسیات کا مطالعہ کرنے والے کے لئے سب سے زیادہ قابل

[۱]—عداوت کی وجوہات مختلف ہوتی ہیں۔ شروع میں انسان انہیں مقامات پر آباد ہوتے ہیں یہاں بیت پالنے کا سامان ہو، قسب وادش کی آسائیاں دوسروں کو ان کی ملوث کھینچ لاتی ہیں، اور یوں سب سے پہلے لڑائیاں سامان زندگی کے لئے ہوتی ہیں۔ رفتہ رفتہ ایلہ اور غیر کا احساس بھی لڑائی کا ایک سبب ہو جاتا ہے۔

شور یہ بات ہے کہ اپنی قدیم سے قدیم شکل میں یہ عقائد افراد اور معاشرے کے ربط کو قوی کرتے ہیں اور اجتماعی احساس کو ذہنیت کا ایک لازمی جزو بنا دیتے ہیں۔ وحشی نسلوں میں انصاف کے معنی افراد کا حق ادا کرنا نہیں ہوتا، بلکہ معاشرے کے اس توازن اور ہم آہنگی کو جس میں افراد کی عداوت یا غلطی سے خلل پڑ گیا ہو دوبارہ قائم کرنا، اور منصف کے مدنظر افراد نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ۔ اجتماعی احساس کو جماعتوں کی باہمی جنگ مستحکم کرتی دھنتی ہے، اور اسی جنگ کے ذریعے سے آئندہ ترقی کا راستہ بھی صاف ہوتا ہے۔ ترقی کا دار و مدار اس پر ہوتا ہے کہ ایک 'اجتماعی ذہن' وجود میں آئے، اور جب کوئی جماعت معاشرے کی شکل اختیار کرے تو یہ 'اجتماعی ذہن' خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ جس طرح انسان کا تجربہ آہستہ آہستہ اس کے ذہن میں معلومات اور خیالات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیتا ہے، ویسے ہی وہ تجربہ جو سب کو یکساں طور پر ہوتا ہے، اور وہ خیالات جن میں سب کو اتفاق ہوتا ہے، بتدریج علم، احساسات اور خیالات کا ایک ذخیرہ اکٹھا کر دیتے ہیں جسے ہم 'اجتماعی ذہن' کہہ سکتے ہیں۔ ہر نئی نسل جو پیدا ہوتی ہے اس ذخیرہ سے فائدہ اٹھاتی ہے، لیکن دوسری طرف وہ اس پر بھی متبہر ہوتی ہے کہ اپنے خیالات کو 'اجتماعی ذہن' سے ہم آہنگ کر لے۔ غرض معاشرے میں ہر فرد کے خیالات اور عقیدوں کا صرف بہت تھوڑا حصہ اس کا اپنا ہوتا ہے، باقی سب 'اجتماعی ذہن' کا عکس ہوتا ہے۔ وہ لوگ جن کا ذہن 'اجتماعی ذہن' کے اثرات قبول نہیں کرتا غیر طبعی یا دیوانے سمجھے جاتے ہیں اور وہ صحیح معنوں میں معاشرے میں شامل نہیں ہیں۔ بے جہت، تارد، روس اور بولڈون نے نقل اور تقلید کو جو اہمیت دی ہے وہ بالکل بجا ہے [۱] اور اس کی صحت بہترین طور پر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ہم انفرادی اور اجتماعی ذہن کے باہمی تعلق پر غور کرتے ہیں۔ تارد نے افراد کی ذہنی زندگی اور ترقی کے مدارج نقل، مخالفت اور مطابقت [۲] قرار دیے ہیں، یعنی ہر شخص فطرتاً نقل کی طرف مائل ہوتا ہے، اور جن لوگوں کی ذہنی قوت زیادہ نہیں ہوتی وہ اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ قوی ذہن

[۱]—دورک ہائم کا نظریہ کہ افراد دوسروں کی نقل نہیں کرتے بلکہ معاشرے کی قوت اور

اثر سے مرعوب ہو جاتے ہیں اسی خیال کو ادا کرنے کا ایک دوسرا طریقہ ہے۔

Imitation, Opposition, Adaptaion—[۲]

کے لوگ مروجہ خیالات اور عقائد کو پورے طور پر تسلیم نہیں کرتے ' کہیں نہ کہیں ان کے اور ' اجتماعی ذہن ' کے درمیان مخالفت ہوتی ہے ' اور پھر مطابقت اور ہم آہنگی یا تو اس صورت سے پیدا ہوتی ہے کہ ' اجتماعی ذہن ' ان سے متاثر ہوتا ہے یا وہ خود اس سے شکست کھاتے ہیں - یہی قوی ذہن کے لوگ ہیں جن کی بدولت معاشرہ ترقی کرتا ہے ' اور ان کی کسی یا انراط ترقی کی رفتار کو معین کرتی ہے -

معاشرتی زندگی میں ریاست قائم ہونے کی نوبت بہت بعد کو آتی ہے - اجتماعیات اور نفسیات کے مابین عام طور سے اس پر متفق نہیں کہ ریاست کا آغاز جبر سے ہوتا ہے ' یعنی زبردست کمزوروں کو اپنے ماتحت کر لیتے ہیں ' چاہے ماتحتی خوف کی وجہ سے منظور کی جائے ' چاہے دعب کے سبب سے ' اور چاہے نقل کی خواہش سے - ریاست کی نشو و نما جنگ کے ذریعے سے بھی ہوتی ہے ' صرف اس اعتبار سے نہیں کہ قوی معاشرے یا ریاستیں کمزوروں پر حاوی ہو جاتی ہیں ' بلکہ اس سبب سے کہ جنگ لوگوں میں ربط پیدا کرتی ہے ' اجتماعی احساس کو ہر وقت تازہ رکھتی ہے ' وفاداری کے جذبے کو بیدار کرتی اور فرمان برداری کی عادت ڈالتی ہے - اجتماعی ذہن میں اس نظام کی جو جنگ کی ضروریات یا کسی شخص یا خاندان کی فرمان برداری کے سلسلے میں قائم ہوتا ہے ایک خاص قدر ہوجاتی ہے - یہی حکومت کی بلحاظ ہے ' اور وہ بیچ جس سے سیاسی زندگی کا درخت نکلتا ہے - لیکن یہ اتفاقات پر موقوف ہے کہ بیچ کوئی زمین میں پڑتا ہے اور درخت کھسا ہوتا ہے - ہر قوم کا ماحول جدا جدا ہے اور اس کی سیاسی زندگی پر مختلف قسم کے اثرات پڑے ہیں - سیاسی نشو و نما کی کوئی ایک شاہراہ نہیں ہے -

اجتماعیات اور نفسیات کے مابین کا نقطہ نظر سیاسی فلسفیوں سے مختلف ہے - وہ اصل چیز ریاست کو نہیں سمجھتے بلکہ معاشرے کو ' اور ان کے نظام فلسفہ میں ریاست کا وہ مرتبہ نہیں جو شہری اور قومی ریاستوں کے معتدروں نے اسے دیے رکھا تھا - گڈنگز نے ریاست کو " انسانی ذہن کی سب سے اعلیٰ مخلوق " انسانی مقاصد کا سب سے شاندار مظہر " قرار دیا ہے ' لیکن اجتماعیات کے بہت کم عالم ہیں جنہوں اس سے انہایت ہے ' اور جنہوں نے بھی وہ اس وجہ سے کہ وہ ریاست کو معاشرے کی ترقی اور معاشرتی مقاصد

حاصل کرنے کا ایک موزوں اور کارآمد ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ریاست اور وہ انجمنیں جو کسی خاص غرض سے قائم کی جاتی ہیں مافیت کے اعتبار سے ایک ہیں، اور ریاست کے لئے یہ امتیاز بھی مخصوص نہیں ہے کہ صرف وہی ایسی انجمن ہے جو جبر کر سکتی ہے، کیونکہ موجودہ زمانے میں بعض انجمنوں ایسی ہیں، مثلاً مزدوروں کی انجمنیں، جو ریاست کی طرح جبر کرنے کا حق رکھتی ہیں۔ ریاست کی داخلی انجمنوں کی حیثیت، ان کے حقوق اور اختیارات کی نسبت قرون وسطے میں جو خیالات تھے اور جنہیں ایل تھوزس نے ایک سیاسی فلسفے کی شکل میں پیش کیا [۱]، اجتماعیات کے عالموں میں عام طور سے تسلیم کئے جاتے ہیں، اور ان میں سے اکثر کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ریاست ایک پلچ ہے اور اُس کا فرض یہ ہے کہ ان انجمنوں میں جو محدود، ذاتی افراض کے لئے قائم کی جاتی ہیں انصاف کرتی رہے اور ذاتی افراض کی کشمکش میں معاشرے کے مفاد کی فکر کرتی اور عام افراض کی نگہبانی کرتی رہے۔ مہک آئیور [۲] نے سیاسی زندگی کا اسی نقطہ نظر سے مطالعہ کر کے ملت اور جماعت یا انجمن کا فرق واضح کیا ہے۔ وہ 'ملت' افراد اور انجمنوں کے اس مجموعے کو کہتا ہے جو ایک قسم کی زندگی بسر کرتے ہیں، جن کی تہذیب ایک رنگ کی ہوتی ہے۔ ملت کے لئے مربوط سیاسی نظام لازمی نہیں، اس کے برخلاف انجمنیں کسی خاص ارادے سے قائم کی جاتی ہیں یا کسی خاص ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آتی ہیں، اور ان کے ساتھ رسمیں، قاعدے، قانون اور سیاسی نظام بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ انجمنیں چھوٹی بھی ہوتی ہیں اور بڑی بھی، بعض کے مقاصد محدود ہوتے ہیں، بعض کے وسیع۔ ریاست بھی اسی قسم کی ایک انجمن ہے جس کے مقاصد بہت وسیع اور جس کا نظام بہت مربوط ہوتا ہے اور چونکہ اُس کے ہاتھ میں قوت بہت ہوتی ہے اس لئے وہ اثر بھی زیادہ رکھتی ہے۔ ریاست کو اور انجمنوں پر بس اسی قدر دباؤ ڈالنا چاہئے کہ

[۱]—ملاحظہ ہو دوسرا حصہ، چوتھا باب۔ انگلستان میں اس خیال کو راج دیفے میں سب سے بڑا حصہ ایک مشہور قانون دان میٹلینڈ (Maitland) کا ہے۔ اس نے جرمن عالم کی ارکے (Gierke) کی تصنیف "جماعتوں کے حقوق کے متعلق جرمن قانون" کے چند باب کا ترجمہ کیا اور اپنے دیباچے میں اس مسئلے کے سیاسی پہلو پر بحث کی۔

R. M. McIver: Community—[۲]

اُس سے معاشرے کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچے۔ خارجی معاملات میں ریاست کو اِس کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ تمدن اور تہذیب، یعنی ملی مقاصد کا دائرہ اس کے اپنے علاقے سے زیادہ وسیع ہے، اور ریاستی اور ملی اغراض میں مخالفت نہ ہونا چاہئے۔

✓ خیالات اور نقطہ نظر کی اِس تبدیلی نے سیاسی فلسفے میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ ایک طرف قومی ریاست کی روشنی دہشی پڑ گئی ہے، کیونکہ یہ عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ریاست کے اختیارات بہت محدود ہیں، اور اس کے ذریعے سے موجود زمانے کی تمام معاشی، تمدنی اور تہذیبی ضروریات پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔ دوسری طرف وہ سیاسی تصورات جن پر ریاست کے مرتبے اور اقتدار کا دار و مدار تھا بڑی حد تک رد کر دیئے گئے ہیں۔ بعض عالم فرماں رواں کو مختص معاشرے کا دیباہ سمجھتے ہیں جو مخصوص ذریعوں، یعنی اداروں کے توسط سے ڈالا جاتا ہے اور جس کا مقصد ایک خاص زمانے کے نظام اور اداروں کا تحفظ ہوتا ہے۔ بعض عالم جن کا رجحان تعدد سیاسی کی طرف ہے یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر معاشرے یا ریاست میں صرف ایک فرماں روا ہوتا ہے، کیونکہ جب ریاست مختلف انجمنوں کا مجموعہ ہے تو کبھی کوئی انجمن غالب رہے گی کبھی کوئی۔ بعض کا خیال ہے کہ اگر فرماں رواں کے لئے یہ شرط رکھی جائے کہ کوئی معلوم اور مسلم فرماں روا ہو تو فرماں رواں کی حیثیتی وجود ہی ناممکن ہے، اس وجہ سے کہ اگر ہم سطحی مظاہر سے قطع نظر کر کے یہ دریافت کرنا چاہیں کہ معاشرے پر دراصل حکومت کس کی ہے تو ہمیں معاشرتی اثرات کی ایک گتھی نظر آئے گی، جسے ہم سلجھنا نہیں سکتے۔ مثلاً انگلستان میں ایک قانون وضع ہوتا ہے۔ بظاہر تو وہ پارلیمنٹ کا حکم ہے اور پارلیمنٹ فرماں روا مانی جاتی ہے۔ لیکن پارلیمنٹ میں نمائندوں کی اکثریت کا راجہ ہوتا ہے، یہ اکثریت اپنے رقبوں کے مشورے پر جاتی ہے، ان رقبوں پر زور لوگوں کا اثر ہوتا ہے۔ اِس صورت میں پارلیمنٹ یا اسی قسم کی اور مجلسوں کی فرماں رواںی مختص رسمی یا اصطلاحی ہو سکتی ہے، اور قانون کو فرماں روا کا حکم قرار دینا بھی مہمل ہے۔ قانون معاشرتی ضروریات اور اغراض کا مظہر ہے اور اُس کی پیروی بھی اُسی وقت تک کی جاتی ہے جب تک وہ اس خاص مقصد کو پورا کرتا رہے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔ وہی قوت جو قانون وضع کرتی

ہے ریاست کا دائرہ اثر بھی معین کرتی ہے۔ ریاست کی جد و جہد کا معیار عام مفاد ہے، اس کے سوا اور کوئی معیار قائم نہیں رہ سکتا۔

معاشرے کو سیاسی فلسفے کے اس نئے دور میں جو اہمیت حاصل ہو گئی ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ فرد اور اس کے فطری حقوق، جن کا اس وقت تک چرچا رہا ہے، سیاسی بحث سے تقریباً خارج کر دیئے گئے ہیں۔ افراد معاشرے کے اجزاء ہوتے ہیں، ان کی اہمیت اور حقوق معاشرے کے حالات اور ذہنیت کے مطابق ہوتے ہیں، اور اسی کے ساتھ بدلتے اور گہکتے بڑھتے رہتے ہیں۔ اس معاملے میں افراد کو مطابقت کوئی اختیار نہیں۔ وہ معاشرے میں اپنی مرضی سے شامل نہیں ہوتے اور معاشرے سے جدا ہو جانا ان کے لئے ممکن نہیں۔ پچھلے سیاسی فلسفیوں کا یہ فرضہ بالکل بے بنیاد تھا کہ محکوم حاکموں کی فرمان برداری سوچ سمجھ کر اور اپنے کسی مخصوص فائدے کے لئے کرتے ہیں۔ فرمان برداری بھی ایک رسم، ایک عادت ہے اور دوسری رسموں اور عادتوں سے مختلف نہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ افراد بالکل بے بس ہوتے ہیں۔ وہ اپنی تمام ضروریات محسوس کر کے فائدے اور نقصان کا حساب لگا کر ریاست کو قائم نہیں کرتے، لیکن معاشرتی اور سیاسی زندگی کی نشو و نما زیادہ تر افراد ہی پر منحصر ہوتی ہے۔ ان سے یہ اختیار کوئی نہیں چھین سکتا کہ اپنی شخصیت اور خیالات کے اثر سے اپنے مباحول کی اصلاح کریں۔

جن معاشرہوں کے پیٹھ نظر ایک اعلیٰ اور زندہ معیار ہوتا ہے، اور جو اس قدر احساس رکھتے ہیں کہ اپنے حقیقی نفع اور نقصان میں فرق کرسکیں وہ اصلاح اور ترقی کی کوشش کرتے رہتے ہیں اور ان کی سیاسی زندگی اسی جد و جہد کا ایک پہلو ہوتی ہے۔ سیاسی اداروں کی خوبی اور خرابی اس پر موقوف ہے کہ وہ اس معاشرے کے لئے جس میں وہ قائم کئے جائیں موزوں ہیں یا نہیں۔ اس لئے یہ بحث کہ اصولاً کون سا طرز حکومت بہترین ہے بالکل فضول ہے۔ حکومت کا طریقہ معاشرتی ضروریات کے مطابق معین ہوتا ہے اور بجائے یہ دیکھنے کے کہ اقتدار کی تقسیم کس طرح کی گئی ہے، ہمیں معاشرے کے اندرونی حالات پر غور کرنا چاہئے۔ سیاسی حکومت ایک شخص یا جماعت کی جو کسی ملظم معاشرے پر حاوی ہو

روزمرہ کی حکمرانی کو کہتے ہیں اور حاکم کی خوددستی یا ذمہ داری کے احساس ' اس کی طاقت یا کمزوری ' سستی یا مستعدی کے مطابق حکمرانی کی وہ مختلف شکلیں جو ہمیں تاریخ میں ملتی ہیں وجوہ میں آئیں۔ حکومت کا طریقہ جو بھی ہو ' اقتدار صرف چند لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور جمہوریت کی صفت یہ ہے کہ اس میں یہ چند لوگ عام مساد کی طرف سے کم سے کم بے پرواہ ہوتے ہیں۔ یہ گذشتہ کا خیال ہے [۱] لیکن اپنے ماضیات کے چند ماضی ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ جمہوری حکومت قائم نہیں رہ سکتی اگر اسے ایسے دشمن نہ ملے جو موجودہ رجحانوں سے زیادہ دراندیش اور بیدار ہونے نہ ہوں۔

Giddings : The Responsible State--[۱]

پانچواں باب

دستوری نظریے

(۱)

فرانسیسی انقلاب تک یورپ کے ہر ملک میں بادشاہی کا رواج تھا ' اور محتاط فلسفیوں کے غور و فکر میں عموماً حکومت کا یہی طریقہ ممکن اور مناسب قرار دیا جاتا تھا - فرانسیسی اور امریکی انقلابوں کے ساتھ جمہوریت کے تصور نے زور پکڑا اور اس کا ہر جگہ چرچا ہو گیا - فرانسیسی انقلابیوں کی پے لگامی ' اور اُس کے بعد نپولین کی جنگ جوئی نے یورپ کے اُمرا اور بادشاہوں کو اس تصور کا جانی دشمن بنا دیا ' اور نپولین کی مغزولی کے بعد ۱۸۱۵ میں ویٹنا کی کانگریس میں تمام ریاستوں نے مل کر جمہوری تحریک کی بیخ کنی کا تہیہ کر لیا - نپولین نے تقریباً ہر قوم کی خودداری کو صدمہ پہنچایا تھا ' اس لئے قوموں کی رائے عامہ قدامت پسندی کی طرف مائل تھی - لیکن اُس کے بعد قدامت پسندوں کے فرقے نے زیادتدیاں شروع کیں ' اور عوام اور روشن خیال لوگوں میں ان سیاسی اور قانونی اصلاحوں کی قدر ہونے لگی جو نپولین اپنے تسلط کے دوران میں تقریباً ہر جگہ عمل میں لایا تھا ' اور قدامت پسندوں کے مقابلے پر ہر ملک میں حریت پسندوں کا ایک فرقہ پیدا ہو گیا - یہ فرقہ ایسے لوگوں کا تھا جو احتیاط اور پابستگی کی حدود سے کبھی تجاوز نہیں کرتے تھے - ان میں نہ جوش کی وہ شدت تھی نہ مجرد اصولوں سے وہ مجنونانہ عشق جس نے فرانسیسی انقلابیوں کو گمراہ کر دیا تھا ' بلکہ ان کا نصب العین حاکم اور محکوم کے حقوق اور اختیارات میں ایسا توازن قائم کرنا تھا کہ دونوں ایک دوسرے پر ظلم نہ کرسکیں - اس فرقے کے دھما فلسفی نہیں تھے ' مدبر تھے -

قبل اُس کے کہ حریت پسند میدان میں آئیں ' قدامت پسند علمی دُنیا میں بھی ایک عرصے تک چھائے رہے - ان کے علمی نمائندوں میں جرمین

فلسفی ہونیک اور قانون دان ساروی نے وغیرہ بھی شامل کئے جاتے ہیں، مگر یہ لوگ دراصل اس قومی ریاست کے خدواں تھے جو انیسویں صدی کے آخری حصے میں عروج کو پہنچتی تھی۔ اٹھارویں صدی کی آخری دو دہائیوں کے توجہ خواں نہیں تھے۔ قدامت پسندی کے اصل نمائندے فرانسیسی فلسفی دے میسٹر [۱] دے بونالد [۲] اور دے لامے [۳] تھے۔ دے بونالد کا فلسفہ ایک عجوبہ ہے، اور دے لامے شروع میں اسی کی تقلید کرتا رہا۔ دے میسٹر کے خیالات توجہ کے زیادہ مستحق تھے۔ ان میں کوئی نئی بات نہیں، صرف قرون وسطیٰ کے ان سیاسی فلسفیوں کے خیالات دہرائے گئے تھے جو کلیسا کے حامی اور ریاست کے مخالف تھے، مگر وہ اس زمانے کے ایک خاص طبقے کے عقیدے ظاہر کرتے تھے جس کا نام فاشیست پر خاصا آکر تھا۔ دے میسٹر یہ سمجھتا تھا کہ قوموں کی نشو و نما خود بخود روایات اور قومی فطرت کے مطابق ہوتی ہے، اس لئے قومی حقوق کا اعتراف اور منجور اصولوں پر سیاسی نظام کی تعمیر مہمبل بات ہے۔ کلیسا اور ریاست دونوں میں بادشاہی ہونا چاہئے، اور کلیسا کو ریاست کے حتمی سے باہر اور اس کے اثر سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ دے میسٹر کی تعلیم کے رواج نے پاپاؤں کو اس کا موقع دیا کہ اپنے تلف شدہ حقوق تسلیم کرانے کی دوبارہ دوشش کریں، اور اس نے قرون وسطیٰ کے فلسفہ جذبات میں نئے سرے سے جان ڈال دی۔ جس زمانے میں فرانسیسی میں اس تعلیم کا چرچا تھا، انگلستان میں بھی ایک تحریک شروع ہوئی جو "ارکس فرت کی تحریک" کہلاتی ہے اور جس کا مقصد دیلی عتائد کو قوی کرنا اور کلیسا کو ریاست کے اثر سے آزاد کرنا تھا۔

ان قدامت پسند فلسفیوں میں جن پر مذہبیت غالب نہیں تھی، سوس فلسفی ہالر [۴] بھی تھے۔ ہالر تقریباً سر مروجہ فلسفے کا مخالف تھا، معاہدہ اجتماعی نے معتقدوں کا بھی اور جرمانی کے عیلمی فلسفیوں کا بھی۔ اس نے ایک بہت لمبی تصنیف میں جس کا سلسلہ کوئی اٹھارہ سال تک جاری رہا معاہدہ اجتماعی اور ہر منجور نظریے

[۱] - (1751-1752) de Maistre

[۲] - (1780-1787) de Bonald

[۳] - (1787-1788) de Lamet

[۴] - (1786-1787) Ludwig Haller

کو رو کرنے کی کوشش کی، اور اپنا ذاتی فلسفہ بھی نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھایا۔ اس فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ ریاست ایک نہایت ہی سیدھے سادے طریقے سے جسے ہم قطری کہہ سکتے ہیں وجود میں آتی ہے، یعنی وہ شخص یا اشخاص جن کے ہاتھ میں قوت ہوتی ہے کمزوروں کو اپنے ماتحت کر لیتے ہیں، ان کی قوت انہیں حکومت کا حق دے دیتی ہے اور کمزور اپنی کمزوری کی وجہ سے مجبور ہوتے ہیں کہ ان کی ماتحتی اختیار کریں۔ ریاست قوی اور کمزور کے اس لازمی اتحاد کا نام ہے اور مابین کے اعتبار سے وہ اور کسی انجمن سے مختلف نہیں۔ ہالبر کے ان نظریوں کو آگے چل کر اجتماعیات کے ماہروں نے ایک حد تک تصدیق ثابت کیا ہے، اور اس لحاظ سے وہ موجودہ خیالات کے ہر اولوں میں شمار کئے جانے کا مستحق ہے۔

لیکن اپنے زمانے کے سیاسی رجحانات سے وہ بیگانہ تھا۔ ۱۸۱۴ء میں جب لوئی ہیڈہم فرانس کے تخت پر بٹھایا گیا تو اس نے ایک دستوری منشور جاری کیا جس میں رعایا کے حقوق تسلیم کئے گئے تھے اور اُسے نمائندوں کے ذریعے حکومت میں شریک کرنے کا بھی انتظام کیا گیا تھا۔ اس کے بعد سے تقریباً یورپ کے ہر ملک میں دستوری منشوروں کے تقاضے شروع ہو گئے، اور اسی وقت اس دستوری تحریک کا آغاز ہوا جس کے اثر سے ۱۸۷۰ء تک روس کے سوا یورپ کے ہر ملک میں مجالس وضع قانون قائم ہو گئیں، اور حکومت کے اختیارات بڑی حد تک قومی نمائندوں کے ہاتھ میں آ گئے۔ ۱۸۴۸ء کے بعد دستوری تحریک کے پہلو بہ پہلو ریاستوں کے رویے میں قومیت کا رنگ نمایاں ہونے لگا، اور اس دور کی جنگوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مقصد ایک طرف ریاست کے اندر ربط پیدا کرنا، اُن دیواروں کو جو اس کے اتحاد اور ربط میں مائل تھیں کرا دینا اور دوسری طرف اس کی قومی حیثیت اور مرتبہ کو تسلیم کرانا تھا۔ قومیت کی تحریک ۱۸۷۰ء میں عروج کو پہنچ گئی اور اس کے بعد سے اشتراکیت کا دور شروع ہوتا ہے۔

یہ ہے دستور اساسی اور سیاسی فلسفے کی نشو و نما کا مختصر خاکہ۔ دستوری بحث کا مرکزی مسئلہ یہ تھا کہ بادشاہ اور قومی نمائندوں میں اختیارات کی تقسیم کس طرح پر کی جائے۔ فرانسیسی انقلاب کی یاد ان لوگوں کے دلوں میں بھی تازہ تھی جو قوم اور دستوری حکومت کے سچے حامی

تھے، وہ حقوق کا مطالبہ کرنے میں بھی یہ بات مدنظر رکھتے تھے کہ جمہور بے لگام نہ ہو جائے۔ فرانس کے سب سے ممتاز حریت پسند کونستابل [۱] کی زو [۲] اور ڈے ٹوک ول [۳] سب انتہا پسندوں سے ڈرتے تھے، مگر یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ سارا اقتدار بادشاہ کے ہاتھ میں آجائے، کیونکہ شاہی حکومت کا بھی قوم کو بہت تلخ تجربہ ہو چکا تھا۔ کونستابل اور ڈے ٹوک ول دونوں کا یہ عقیدہ تھا کہ قوم اور بادشاہ میں سے کسی ایک کو مطلق اختیار حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اختیار مطلق رکھنا نہ اصولاً صحیح ہے اور نہ عملاً ممکن ہے۔ جیسے انسان محتش اپنی مرضی پر نہ ہمیشہ چلتا ہے نہ چل سکتا ہے بلکہ اپنی عقل سے بھی کام لیتا ہے ویسے ہی ریاست اور سیاسی معاملات میں بھی عقل کو دخل دینا چاہیے، اور سیاسی ادارے قائم کرتے وقت ہمارا فرض ہے کہ عقل کو اپنا رُخسہ بدلائیں۔ بادشاہ یا قوم کو غیر محدود اختیارات دینا عقل کے صریحاً خلاف ہے۔ صحیح نظام صرف وہ ہو سکتا ہے جس میں ان دونوں کے درمیان اختیارات کی ایسی تقسیم ہو جو دونوں کو مطمئن رکھے اور حکومت کے کاروبار میں سب سے زیادہ سہولت پیدا کرے۔ کونستابل نے مہن کی او کے طور پر ایک تجویز پیش کی ہے جس میں سیاسی اقتدار بادشاہ، عاملہ، عدالت اور قوم کے نمائندوں میں یکساں طور پر تقسیم کیا گیا ہے۔ نمائندوں کی دو مجلسیں ہوں، ایک منتخب شدہ ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عوام کے خیالات اور رائے کو اظہار کا موقع ملے، دوسری مجلس کی ذمہ دت خاندانی ہے اور وہ شرفاً، دولت مند لوگوں، اور تاجروں، یعنی ان تمام طبقوں کی جو عموماً قدامت پسند اور جدوتوں کے مخالف ہوتے ہیں، نمائندگی کرنے کے لیے تجویز کی گئی ہے۔ عدالتی اختیارات چنچوں کے ہاتھ میں رکھے گئے ہیں اور عاملہ وزیروں کے سپرد کی گئی ہے۔ بادشاہ کا خاص کام یہ ہے کہ ان سب منہکوں اور مجلسوں کے باہمی تعلقات پر نظر رکھے، اور ان کی نزاع و مخالفت کی وجہ سے حکومت میں کسی قسم کا خلل نہ پڑے۔ وزیروں کا انتخاب اور انہیں ہر طرف کرنے کا اختیار بادشاہ کو دیا گیا ہے اور

[۱] — Benjamin Constant (۱۷۶۵—۱۸۲۰)۔

[۲] — Francis P. Guizot (۱۷۸۷—۱۸۷۲)۔

[۳] — Alexis de Tocqueville (۱۸۰۴—۱۸۵۹)۔

اس طرح کونستابل نے اس کا انتظام کر لیا ہے کہ حکومت پر بادشاہ ہی کا اثر غالب رہے۔

کونستابل کو اس طرح کی تجویزیں پیش کرنے کی آزادی تھی، کیونکہ اسے خود کبھی حکومت کی ذمہ داری نہیں اٹھانا پڑی۔ یہ خلاف اس کے گیزو مذہب تھا، اور گو اس کی علمی خدمات اس کی سیاسی کارگزاریوں سے بہت زیادہ قابل قدر ہیں، لیکن اس کی عمر کا بہت بڑا حصہ عملی سیاسیات کے میدان میں گزرا۔ اس کا بھی کونستابل کی طرح یہ عقیدہ تھا کہ علمی اور عملی سیاسیات کو عقل اور انصاف کے معیار کے ماتحت ہونا چاہئے اور اسی بنا پر وہ نہایت ہی حکومت کا دلدادہ تھا، کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ اس طرح وہ لوگ جو سب سے زیادہ عقلمند اور انصاف پسند ہوتے ہیں حکومت پر حاوی رہتے ہیں۔ بہترین دستور اور حکومت کا بہترین طریقہ تو اس کے خیال میں انگلستان کا تھا، اور گو وہ بات جو ایک خود رو نظام میں ہوتی ہے کسی بنائے ہوئے دستور میں نہیں پیدا کی جاسکتی، تاہم گیزو کے نزدیک ۱۸۱۴ کا دستوری منشور ان اوصاف کا ایک مثالی نمونہ تھا جو ہر دستور میں ہونا چاہئیں۔ جب ۱۸۳۰ کا انقلاب ہوا، اور چارلز دہم [۱] کی جگہ لوئی فلیپ [۲] تخت پر بٹھایا گیا تو گیزو کو اس کا موقع ملا کہ شاہی حکومت اور جمہوریت میں جس طرح کا توازن قائم رکھنا وہ مناسب سمجھتا تھا اسے موزوں اور کامیاب ثابت کرے۔ لیکن اس میں اسے ناکامی ہوئی۔ قوم میں جمہوریت پسندی بڑھتی گئی، اور ۱۸۴۸ میں دستور بالکل جمہوری ہو گیا۔ گیزو کو ناکامیابی اس وجہ سے ہوئی کہ وہ اس مسئلے کا کوئی حل دریافت نہیں کر سکا کہ بادشاہ اور قانون ساز مجلسوں میں اختلاف ہو تو کس کے حکم کو برتر ماننا چاہئے۔ اگر آخری فیصلہ بادشاہ کے ہاتھ میں رکھا جاتا تو اس کے معنی یہ تھے کہ قومی اختیارات محض برائے نام ہیں، اور بادشاہ اس پر راضی نہیں کیا جاسکتا تھا کہ قومی نمائندوں کی فضیلت اصولاً اور عملاً تسلیم کرے۔ بادشاہی کا بھروسہ صرف لوگوں کے جذبہ وفاداری پر تھا، لیکن اس میں سے ملک اور قوم اور قومی مفاد کا حق نکالنے کے بعد بادشاہ کے لئے بہت کم باقی رہ جاتا تھا۔

Charles X—[۱]

Louis-Philippe—[۲]

یہ اندیشہ کہ شاہی اقتدار بہت کمزور ہو گیا تو جمہوریت پر لگام ہو جائے کی رفتہ رفتہ مت گیا ' اور اسے مٹانے میں دے توکسول [۱] کی تصانیف نے بہت مدد دی - دے توکسول نے کئی سال امریکہ میں رہ کر وہاں کے سیاسی نظام کا مطالعہ کیا اور پھر "امریکہ کی جمہوریت" کے عنوان سے ایک کتاب شائع کر کے وہاں کے نظام اور طرز حکومت کے اصول سمجھائے - امریکہ ایک ریاست تھی جو مختلف ریاستوں کے اتحاد یا "وفاق" سے قائم ہوئی تھی - وہاں کبھی شاہی حکومت نے چڑ نہوں پکڑی تھی ' یعنی طبقہ امرا ' جو یورپ میں ریاست کے استحكام کا ضامن مانا جاتا تھا ' موجود نہ تھا ' لیکن اس کے باوجود وہاں کی حکومت کا کام بہت سہولت سے چلتا تھا ' اور ملک ان تمام پے علوانیوں سے مستثنا تھا جو یورپ میں خالص جمہوری حکومت کی طرف منسوب کی جاتی تھیں - دے توکسول نے امریکی ریاستوں کے وفاق کا اصول یہ بتایا کہ فرماں روائی کے اختیارات مختلف ریاستوں اور حکومت وفاق میں تقسیم کر دئے گئے ہیں ' اس طرح پر کہ جو اختیارات دستور میں حکومت متعہدہ کو نہیں دئے گئے ہیں وہ سب مختلف ریاستوں کے حق میں مستثنا سمجھے جائیں - خارجی معاملات اور ان امور کے لئے جو حکومت متعہدہ سے تعلق رکھتے ہیں ایک عاملہ ہے جس کا صدر پورے ہی ذمت کھاتا ہے ' لیکن پورے ہی ذمت بہت زیادہ پابند نہیں رکھا گیا ہے ' اور اسے اس کا موقع ہے کہ ایسے معاملات میں جو وہ عام مفاد کے لئے ضروری سمجھے قانون ساز مجلسوں کی رائے کے خلاف عمل کرے - ان مجلسوں میں سے ایک کا انتخاب آبادی کے لحاظ سے ہوتا ہے [۲] ' ایک کا ریاستوں کی طرف سے ' اور قانون کے مسودات پیش کرنا اور پریمی ذمت کی کاروائیوں پر رائے دینا ان مجلسوں کا کام ہے - عاملہ اور متعلقہ سے بالکل جدا اور ان کے اثر سے مستثنا عدالت عالیہ ہے ' جس کا سب سے اہم دستوری فرض اپنے فیصلوں کے ذریعے سے یہ طے کرنا ہے کہ عاملہ اور متعلقہ نے فلاں قانون یا فلاں کاروائی میں دستور کی پابندی کی ہے یا نہیں - اس طرح عاملہ ' متعلقہ اور عدالت ایک دوسرے کو حد سے تجاوز نہیں کرنے دیتے ہیں ' اور ان کے اختیارات کے نواں کی بدولت کسی فریق کی انتہا پسندی سے حکومت کے کاروبار میں خلل نہیں پڑنے پاتا - لیکن

De Tocqueville—[۱]

House of Representatives—ایران نمائندگان [۲]

دے تو کابل کا خیال تھا کہ اس نازک توازن سے زیادہ حکومت کے استحکام کا سبب یہ ہے کہ اس میں لامرکزیت کا ایک عنصر شامل کر دیا گیا ہے۔ مرکزی حکومت میں عاملہ اور اکثر مقلدہ مقامی حالات سے ناواقف ہوتی ہے اور درر افتادہ مقاصد کے لوگوں کو یہ اندیشہ رہتا ہے کہ ان کی رائے کا لحاظ نہیں کیا جاتا، جس کی وجہ سے جمہوری حکومت بھی استبدادی معلوم ہونے لگتی ہے۔ امریکہ میں صرف اسی اعتبار سے نہیں کہ مختلف ریاستوں کو داخلی معاملات میں تقریباً پورا اختیار ہے، بلکہ اس لحاظ سے بھی کہ مقامی حکومت کے لئے کافی گنجائش رکھی گئی ہے، مرکزی حکومت سے شکایتیں پیدا ہونے کا خطرہ بہت کم ہے۔ امریکہ میں ہر فرد کے دل میں یہ احساس کہ وہ اپنے اوپر خود حکومت کر رہا ہے، کسی غر کا قاعدار نہیں، یورپی ریاستوں کے مقابلے میں بہت زیادہ قوی ہے۔ یہی احساس سچی اور پائدار جمہوریت کی جان ہے۔

امریکہ کے دستور اور اس سیاسی تجربے سے جو اس کی بدولت حاصل ہوا یورپ اور امریکہ دونوں کو فائدہ ہوا۔ لیکن سیاسی نظام ہر قوم کی سہرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے، اور قومیں ایک دوسرے کے سیاسی اداروں کی نقل نہیں کر سکتی ہیں۔ یورپ کی تمام وفاقی ریاستیں، یعنی سوئسٹان، ہالستان، جرمنی، انصاف کے جدا گانہ اور انوکھے اصول پر قائم کی گئی ہیں، اور کہیں بھی آخری فیصلہ فلسفہ سیاست کے اصول کے مطابق نہیں ہوا ہے۔ ہر ملک کا دستور مختلف ہے، اور اکثر سیاسی نظام متضاد ایک وقتی جوش یا جذبے پر مبنی رہا ہے۔ ۱۸۴۸ میں فرانس کا دستور بالکل جمہوری ہو گیا، لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد جمہوریت کے پہلے صدر لوئی نپولین نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور جمہوریت شہنشاہی میں منتقل ہو گئی۔ اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ وہ تمام حقوق جو قوم نے حاصل کئے تھے تلف ہو گئے۔ مسئلہ در اصل حقوق کا نہیں تھا بلکہ حکومت کی ظاہری صورت کا، اور بادشاہی میں کچھ ایسی کشش اور قومی روایات سے اتنا گہرا تعلق تھا جس کی وجہ سے وہ اکثر لوگوں کی ذہن میں جمہوریت سے زیادہ قدر رکھتی تھی۔

انیسویں صدی کے جرمن سیاسی فلسفے میں بادشاہی کی طرف رجحان خاص طور پر نمایاں ہے۔ اور ملکوں کی طرح وہاں بھی حریت پسندی

نمودار ہوئی، لیکن اس کی آواز ہمیشہ دبی رہی، اور بادشاہی سے عداوت برتتا کبھی اس کا مسلک نہیں تھا۔ سنہ ۱۸۴۸ء میں پروسیا کی حکومت دستوری ہو گئی، اور اس کی دیکھا دیکھی اور ریاستوں نے بھی دستوری حکومت منظور کر لی۔ یہ سوال کہ قانون ساز مجلسوں اور بادشاہ میں اختلاف ہو تو کس کا حکم مانا جائے گا پروسیا میں بادشاہ کے حق میں طے ہوا، اور ہلکسی ضابطے جاری کرنے کا شاہی اختیار بھی مسلم رہا۔ بسمارک [۱] جو پہلی دستوری جدوجہد کے زمانے میں وزیر اعظم تھا، شاہی اختیارات اس وجہ سے بحال رکھ سکا کہ جرمن قوم مجموعی حیثیت سے بادشاہی پرست نہیں تو بادشاہی پسند ضرور تھی، اور دستوری حقوق کے حامی اس قوی قومی جذبے کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ جرمنی میں شدید حریت پسندی کی علمی بلحاظ بھی کمزور تھی۔ ٹیکل کے زمانے سے سیاسی فلسفی بادشاہی کے اصول اور بادشاہ کی ذات کو ایک خاص فلسفیانہ اور علمی حیثیت دیتے آئے تھے، اور قانون دانوں کی سیاسی تعلیم نے اس طرز خیال کو اور تقویت پہنچائی۔ حریت پسندوں کی نظر میں بادشاہ معض عاملہ کا افسر اعلیٰ تھا اور آزادی کا دارومدار اس پر تھا کہ شاہی اختیارات عدالت اور قانون ساز مجلسوں کے ذریعے سے معتد رکھے جائیں۔ قانون دان بادشاہ کو ساری قوم کا سردار اور ریاست کی شخصیت [۲] کا مجسمہ قرار دیتے تھے، اس کے حکم کو صرف عاملہ کی محرک قوت نہیں بلکہ

Bismarck—[۱]

[۲]—ریاست کا ایک شخصیت عونا در طرح سے ثابت کیا گیا ہے۔ ایک دلیل تو یہ ہے کہ جب تک کسی جماعت کا مجموعی حیثیت سے ایک عام ارادہ، اخلاقی معیار اور نصب العین نہ ہو اس وقت تک وہ ریاست نہیں ہو سکتی۔ لیکن ارادہ، اخلاقی معیار اور نصب العین رکھنے کے لئے احساس اور شعور کی ضرورت ہے، جسے ہم اشخاص کی امتیازی خصوصیت قرار دیتے ہیں۔ اس لئے ہمیں ریاست کو ایک شخصیت سمجھنا چاہئے۔ دوسری دلیل، جسے بلنٹلی نے سب سے زیادہ وشاح کے ساتھ بیان کیا ہے، قانونی ہے۔ قانونی حقوق اور اختیارات رکھنا صرف ایک شخص کے لئے ممکن ہے، لیکن جب کوئی جماعت اس قدر منظم اور مربوط ہو جائے کہ اسے اجتماعی حیثیت سے قانونی اختیارات حاصل ہوں اور وہ دوسروں سے قانونی تعلقات قائم کر سکے تو وہ بھی ایک شخص کہلائی گی۔ بلنٹلی اس پر اصرار کرتا ہے کہ ریاست کی شخصیت حقیقی ہے، معض ایک قانونی اختتام یا ایک فرضی چیز نہیں۔ اجتماعی ارادہ، قانون عامہ، قوم کا اخلاقی معیار اور اس کی خلتی خصوصیتیں، ان سب کی یکجہائی سے ایک واقعی شخصیت وجود میں آتی ہے۔

قانون کا ایک لازمی جزو مانتے تھے ، اور اس طرح ان کے نزدیک بادشاہ کا وجود قانون وضع کرنے کے لئے ناگزیر تھا - قانون ساز مجلسیں قوم کی رائے اور ارادے کی نمائندگی کرتی ہیں ، ان کا یہ فرض ہے کہ قانون کا مسودہ پیش کریں ، اور اسے مناسب شکل دیں - مگر بس یہاں پر ان کا کام ختم ہو جاتا ہے - ان کی تجویز کو ایک حکم کی صورت میں رائے کرنا ، یعنی اسے باقاعدہ قانون کی حیثیت دینا ، بادشاہ کا کام ہے ، اور جب تک ان فرائض کا انجام دینے والا کوئی شخص نہ ہو ، قانون مستحکم معنوں میں قانون نہیں ہوتا ، صرف عام رائے کا اظہار ہے -

بادشاہی کا یہ تصور اس نظریے پر قائم کیا گیا کہ ریاست کی ایک شخصیت ہوتی ہے ، جس کی تکمیل کے لئے بادشاہ اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ قوم - جرمن فلسفی عام طور پر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بادشاہ کو قوم بادشاہ بناتی ہے - اسی وجہ سے جب اتحاد کا مسئلہ پیش ہوا تو اسے حل کرنے میں بہت دشواریاں ہوئیں - اگر یہ فرض کر لیا جاتا کہ اصلی فرمان روا قوم ہے ، اور وہ اپنے اختیارات میں سے کچھ وفاقی حکومت کو دیتی ہے اور کچھ اراکین وفاق کے لئے مخصوص کردیتی ہے تو پھر کچھ دشواری نہ تھی - لیکن اس نظریے میں انتہا پسندی کی بو تھی ، اور اس کے دوسرے بادشاہ زیادہ سے زیادہ عاملہ کے افسر اعلیٰ مانے جاسکتے تھے - یہ جرمن فلسفیوں اور مدبروں کو گوارا نہ ہوا - سنہ ۱۸۴۸ میں دستور اساسی تجویز کرنے کے لئے جو لوگ فرانکفورت میں جمع ہوئے انھیں فا کامیابی اسی سبب سے ہوئی کہ وہ قوم کے نمائندے تھے ، بادشاہوں کے نہیں تھے - بالآخر جرمن ریاستوں کو ایک مدبر نے متحد کر دیا ، مگر یہ اتحاد یا وفاق بادشاہوں کے توسط سے ہوا ، اور پروسیا کی فوجی طاقت کے اثر سے - فلسفیوں نے اس معاملے میں صرف اس قدر مدد دی کہ وفاقی ریاست کو ایک حقیقی ریاست ثابت کر دیا ، اور متحدہ یا وفاقی ریاست اور ریاستوں کے اتحاد میں جو فرق ہوتا ہے اسے واضح کر دیا - لیکن اس میں انھوں نے کوئی جدت نہیں کی ، محض ایک اصول کو جس کا نمونہ امریکہ کی وفاقی ریاست کی شکل میں موجود تھا ، اور جس کی امتیازی صفات دے توکول نے ظاہر کر دی تھیں ، زیادہ واضح کر دیا - ریاستوں کے اتحاد میں ہر ریاست بالکل خود مختار دھنتی ہے ، سوا اُن چند معاملات کے جن میں وہ اتحاد کی شرائط کے مطابق اور اراکین

سے مشورہ لینے یا ان کے ساتھ عملی شرکت کرنے پر مجبور ہو - وفاقی ریاست میں اتحاد کے اراکین باہم مساوی اور وفاقی حکومت کے یکساں مانتے ہوئے ہوں - اراکین کی مجموعی قوت کے علاوہ وفاقی ریاست کی الگ قوت ہوتی ہے جس کے بل پر وہ اراکین کو شرائط اتحاد کی پابندی کرنے پر مجبور کر سکتی ہے اور اراکین اپنی مرضی سے وفاقی نظام سے علیحدہ نہیں ہو سکتے -

(۲)

دستوری حکومت (اور جرمنی میں) اتحاد کے مسئلے کے ساتھ ایک اور معاملہ تھا جیسے حل کرنے کی فکر میں مدبر اور فلسفی سرگرداں تھے ' یعنی قومیت کا معاملہ - انگریزوں اور فرانسیسیوں میں قومیت کا احساس چودھویں اور پندرہویں صدی میں موجود تھا اور اس سے بھی پہلے وہ ہمیں دانتے کی تصانیف میں ملتاتے - انیسویں صدی میں جب ایک طرف فرانسیسی انقلاب نے آزادی اور سوراخ کا سبق پڑھایا اور دوسری طرف نپولین کی الوانزمی نے کل یورپ کو فرانس کے 'یا یہ کہنے کے اپنے خاندان کے مانتے کرنا چاہا تو قومیت کا احساس تمام سرگیا - سنہ ۱۸۱۵ء میں ویٹنا کی کانگریس کا اعلان یہ تھا کہ یورپ کو قوموں کے اعتبار سے ریاستوں میں تقسیم کرے ' لیکن یہ مقصد مدبروں اور بڑی ریاستوں کی اغراض نے پورا نہیں ہونے دیا ' اگرچہ جہاں کہیں بادشاہ اپنی آبائی سلطنتوں پر دوبارہ مسلط کئے گئے وہاں انہیں شہری فرمان یا دستوری سند کے ذریعے سے اپنی حکومت کے اعلانوں کا 'علان کرنا پڑا - ویٹنا کی کانگریس میں سب سے زیادہ پرافتخانی اطالیہ کے بادشاہوں کے ساتھ کی گئی ' اس لئے کہ کانگریس پر آسٹریا کی ریاست حاوی تھی ' اور وہ چاہتی تھی کہ اطالیہ کو اپنے ماتحت بنائے - اطالیہ کے روشن خیال لوگوں نے ملک میں اتحاد پیدا کرنے اور اسے آسٹریا کے پادشاہ سے آزاد کرنے کی جدوجہد شروع کر دی اور ان کی مثال فشانی اور ایٹار نے اطالیہ میں قومیت کے جذبے کو بہت قوی کر دیا - اطالیہ کی طرح اور ممالک جو غریبوں کے قبضے میں تھے ' جیسے پولستان ' ہنگری ' بوسنیا موجودہ ریاست چکوسلاویہ کی ' ان میں سوراخ کی آرزو قومیت کے پورائے میں ظاہر ہونے لگی ' اور رفتہ رفتہ یہ عقیدہ سب کے دل نشون ہو گیا کہ ہر قوم کی حکومت اس کے اپنے علاقوں میں ہونا چاہئے - ماتحت قوموں کی

بغاوتوں [۱] نے اس عقیدے کو اور بھی پختہ کر دیا، کہونکہ باقی قوموں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی نسل، تہذیب اور سیاسی ہستی کے تحفظ کے لئے خون بہا رہی ہیں۔ دوسری قوموں کو ان سے ہمدردی اسی بنا پر تھی کہ وہ بھی مستقل قومیں ہیں اور انہیں غددوں کے جذبہ نے پست اور نشو و نما سے محروم رکھا ہے۔ سنہ ۱۸۱۵ء میں مدبروں نے اپنی مصلحت دیکھ کر قومیت کو ملکی معاملات کے قیام کے معیار قرار دیا۔ سنہ ۱۸۳۸ء میں قومیں اپنی قومیت کا اعلان کرنے لگیں اور معلوم ہوتا تھا کہ ان کا یہ ارادہ ہے کہ ریاستوں کی حدود مقرر کرتے وقت قومیت کے سوا اور کسی اصول کو تسلیم نہ کریں گی۔

قومیت کی اصطلاح سیاسی مطالبات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے بہت موزوں اور کارآمد نکلی، مگر اس کی تعریف کرنا بہت مشکل ہے۔ سب سے پرانا خیال یہ ہے کہ قوموں کی تفریق نسل کی بنا پر ہونا چاہئے، لیکن جہاں مختلف نسلوں کی ایسی آمیزش ہوئی ہو جیسی کہ یورپ میں، وہاں نسل کی بحث چھیڑنا فضول ہے۔ قومیت کی دوسری تعریف، کہ جو لوگ ایک زبان بولتے ہیں وہ ایک قوم ہیں، بذات خود ممکن ہے صحیح ہو، لیکن واقعات اسے غلط ثابت کرتے ہیں۔ جرمنی اور آسٹریا میں ایک ہی زبان بولی جاتی ہے، مگر وہ ایک ریاست نہیں ہیں، اور انیسویں صدی میں ان کے اتحاد کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ سوئستان کی ایک تہائی آبادی فرانسیسی زبان بولتی ہے، مگر اس کا سیاسی تعلق فرانس سے نہیں ہے اور اس نے کبھی تعلق قائم کرنے کی خواہش نہیں ظاہر کی۔ زبان اور نسل کی طرح روایات اور رسم و رواج کو بھی قومیت کا معیار قرار دینا مشکل ہے، کیونکہ آسٹریا اور جرمنی کے علاوہ اور بھی مثالیں موجود ہیں جو اس معیار کو غلط ثابت کرتی ہیں۔ قومیت کو مقام پر منحصر کرنا اور بھی دشوار ہے۔ مدبروں کی سولہویں صدی کے بعد یہ کوشش رہی ہے کہ ہر ریاست کی حدود وہی ہوں جو فطرت نے مقرر کی ہوں، اور جس کی حفاظت آسانی سے ہو سکے۔ یہ کوشش اب تک جاری ہے، اور اس میں فیصلہ چٹرائیہ نہیں کرتا بلکہ ریاستوں کی فوجی قوت۔ فلسفیوں کا مں تس کیوں کے بعد سے یہ عقیدہ رہا ہے کہ آب و ہوا اور فطری ماحول کا قوموں کی سیرت پر بہت

[۱]۔ مثلاً یونانیوں کی ۱۸۲۰ء میں ترکوں کے خلاف، پولستان کی ۱۸۳۰ء میں روسیوں کے خلاف۔

گہرا اثر پوتا ہے ، مگر اس اثر پر قومیت کو ملحدت کرنا ناممکن ہے ، خصوصاً جب اس کی مثالیں موجود ہیں کہ مختلف سوہرت کے لوگ اپنے آپ کو ایک قوم کہتے ہیں ، ایک ریاست میں شامل ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہونا چاہتے ۔ قومیت کے مسئلے پر فلسفیدوں نے دراصل اپنے ذاتی رجحانات اور تعصبات کے مطابق رائے دی ہے ، اور ہر ایک کی اپنی الگ رائے ہے ۔

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ قومیت کا ریاست سے کیا تعلق ہے ۔ کیا ایسی ریاست جس کی رعایا زبان ، نسل تہذیب اور روایات وغیرہ کے اعتبار سے متفق اور متحد نہیں ہوں ، ایک حقیقی ریاست ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے ؟ دوسری طرف ، کیا ایسی جماعت جو ایک قوم ہونے کا دعویٰ کرتی ہے مگر سیاسی خود مختاری سے محروم ہے ریاست کہلائے گی ؟ اس مسئلے کے طے کرنے میں عملی دشواریاں پیش آتی رہی ہیں ۔ آسٹریا ایک ایسی ریاست تھی جس میں بہت سی قومیں جن کا زبان ، نسل ، سوہرت اور تہذیب کے لحاظ سے کوئی تعلق نہیں تھا شامل تھیں ، لیکن کم از کم جرمن فلسفی یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ آسٹریا ایک حقیقی ریاست نہیں ہے ۔ دوسرے سوال کا فیصلہ کرنے میں بھی ایسی ہی مشکلوں کا سامنا رہا ۔ جب تک کسی معاشرے میں ربط نہ ہو ، اس کا سیاسی نظام بے بنیاد رہے گا ، اور ربط پیدا کرنے کا ذریعہ زبان ، نسل اور روایات ہی ہوتی ہیں ۔ لیکن کوئی معاشرہ متحد ہونے کی وجہ سے ریاست نہیں بن جاتا ، اگر یہ ربط مخصوص سیاسی اداروں اور نظام میں ظاہر نہ ہو سکے ۔ اس صورت میں فلسفیوں کی رائے میں اتفاق صرف اس طرح پر ممکن تھا کہ مطلق اختیارات رکھنے والی ریاستیں وہی مانتی جائیں جن کی رعایا ایک قوم کہی جاسکتی ہو ، اور اس کے تہذیبی اور معاشرتی اتحاد اور ربط کو ریاست کی شکل حاصل ہوگئی ہو ۔ ایسی قوموں کے لئے جو سیاسی خود مختاری سے محروم تھیں ، شہنشاہی کا ایک نظریہ ایجاد کیا گیا جس کے مطابق وہ غور خود مختار ریاستیں قرار دی گئیں ، یعنی ایسی ریاستیں جن کی معاشرتی نشو و نما اس حد تک نہیں پہنچی تھی کہ وہ ایک فرمان روا ریاست بن سکیں ۔ اس نظریے میں ان ریاستوں کا بھی لحاظ رکھا گیا جو آسٹریا کی طرح دوسری قوموں پر جاری

تھیں یا جو انگلستان ، فرانس اور جرمنی کی طرح نوآبادیاں قائم کرنے اور غیر ممالک کو اپنے قبضے میں لانے کی فکر کر رہی تھیں ، کیونکہ ان کی حیثیت سیاسی معلموں کی سی ہوگئی ، اور ان کا تسلط ماتحت قوموں کے حق میں مفید ثابت کیا جانے لگا ۔ ایک طرح سے محکوم اور مظلوم قوموں کے حق میں بھی یہ نظریہ مفید تھا کیونکہ اس سے ضمناً یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ وہ ایک دن آزاد اور خودمختار ہوجائیں گی ۔

اگرچہ فلسفی یہ طے نہ کرسکے کہ قومیت کا معیار کیا ہے ، اور مدیر اپنی مصلحت کے مطابق قومیت کے جذبے کو اپنی قوم میں ابھارتے اور کمزور قوموں میں دباتے رہے [۱] ، لیکن قومیت کا تصور بہت موثر ثابت ہوا ہے ، کیونکہ وہ خودمختاری ، آزادی اور سوراخ کا مرادف مانا جاتا تھا ، اور مظلوم قوموں کا اس کے سوا اور کوئی سہارا نہیں تھا ۔ اسی وجہ سے کہ مظلوموں کا دست گہر تھا اور اسے ماتسینی جیسے معجز بیان مبلغ ملے ، اس کو ایک بلند اخلاقی مرتبہ بھی حاصل ہو گیا ۔ اس وقت یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ قومیت کا احساس کمزور پڑگیا ہے ، لیکن اس کے مقابلے میں ایک اور تصور نمودار ہوا ہے جو ممکن ہے کسی آئندہ زمانے میں قومیت کا قائم مقام بن جائے ۔ یہ اتحاد انسانی یا عالم گیر ریاست کا تصور ہے ، جو گویا قومیت کی تلک نظری اور ریاستوں کی خود فرضی اور بے لگامی کے خلاف ایک طرح کی بغاوت ہے ۔ عملی دنیا میں اس کی سب سے نمایاں علامت بین الاقوامی اتحاد ہے ۔

(۳)

سنہ ۱۸۷۰ تک قومی ریاست ہروج پر پہنچ گئی ، اور اسی وقت سے وہ مسائل بھی نظر کے سامنے آگئے جنہیں حل کرنے کی کوشش میں معلوم ہوتا ہے اتحاد ، ربط اور مرکزیت کے اصولوں کو بالائے طاق رکھنا پڑے گا ۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ، ۱۸۷۰ کے بعد سے اشتراکیت کا دور شروع ہوتا ہے ۔ اس زمانے تک عام رائے یہ تھی کہ ریاست کو غیر سیاسی

[۱]—مثلاً جرمنی نے ۱۸۷۰ کی جنگ کے بعد آلساس (Lorraine) اور شلزویگ ہولشتائن (Schleswig-Holstein) کے صوبوں پر قبضہ کر لیا ، جس کا قومیت کے دوسرے اسے کوئی حق نہیں تھا ۔ روسی پولستان پر ۱۹۱۴ کی جنگ عظیم کے بعد تک قابض رہے ۔ آسٹریا کا بوہیمیا (Bohemia) ، ہنگری (Hungary) ، اور کروشیا (Croatia) پر ۱۹۱۸ تک تسلط قائم رہا ۔

معاملات میں حتی الامکان دخل نہ دینا چاہئے ' اور مدبروں نے سب سے زیادہ آسانی اسی میں محسوس کی کہ عام رائے کے مطابق عمل کریں - لیکن پھر حالات نے ان کو اپنا طرز عمل بدلنے پر مجبور کیا ' اور ریاست اپنے دائرہ عمل کو محدود رکھنے کے بجائے ہر کام کو اپنا کام سمجھنے لگی - مزدور اور سرمایہ دار کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنا ' تعلیم کو لازمی کرنا اور اس کے لئے انتظامات کرنا ' صنعت و حرفت کو فروغ دینا ' ملکی تاجروں اور کارخانہ داروں کی ہر طرح سے مدد کرنا ' مزدوروں کا بومہ کرنا ' ان کے علاج کے واسطے [۱] شناختیے قائم کرنا ' یہ اور ان کے علاوہ اور بہت سے کام ریاست نے اپنے ذمہ لے لئے - یہ سب صحیح معنوں میں ریاست کے فرائض نہیں ' مگر انہیں انجام دینے کی کوشش کا جمہوری طرز حکومت پر بہت زبردست اثر پڑا ہے ' اور اس کے بہت سے نقائص ظاہر ہو گئے ہیں - ان کا ایک حصہ حکومت کے اصول سے تعلق رکھتا ہے ' دوسرا حکومت کے طریقے سے - ہم ان پر سلسلہ وار بحث کریں گے -

جب ایک مرتبہ جمہوریت کا اصول تسلیم کر لیا گیا تو پھر یہ نا ممکن تھا کہ قوم کے کسی طبقے کو سولسی حقوق سے محروم رکھا جائے ' اور رائے دہندوں کا حلقہ وسیع ہوتا گیا ' یہاں تک کہ بالغ اور مستصحب العقل شہریوں کے سوا رائے دینے کے حق کے لئے اور کوئی شرط نہیں رکھی گئی تھی [۲] - لیکن رائے دہندوں کا حلقہ وسیع کرنے سے نمائندگی کا سوال بہت پیچیدہ ہو گیا ہے - اگر ایک حلقے میں پندرہ ہزار رائے دینے والے ہوں اور انہیں دو یا تین امیدواروں میں سے ایک نمائندہ منتخب کرنا ہے تو اصول انتخاب کے مطابق وہی رائے کارآمد ہوگی جن میں جو امیدوار امیدوار کو ملیں ' باقی سب بھکر جانی ہوں ' اور یہ سمجھنا چاہئے کہ نمائندگی صرف ان لوگوں کی ہوتی ہے جو کامیاب امیدوار کے حامی ہوں - رائے دہندوں کی تعداد کے لحاظ سے سب حلقے برابر نہیں ہوتے ' اور ان کے مابین میں دو ایک بار ایسا ہوا ہے کہ پارلیمان میں انشوریت اس پارٹی کی تھی جس سے دائیں کی تعداد کے اعتبار سے اقلیت میں ہونا چاہئے تھا - پھر ایک دشواری یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کی نمائندگی بالکل شہری نہیں ہو سکتی جن کی منہ و معنی تعداد چاہیے بن گئی ہو ' مگر جو

[۱] یہ قائد صرف جرمنی میں واقع ہے -

[۲] - ظاہر ہے مجرم روبر نہیں دے سکتے -

کسی ایک حلقے میں اکثریت میں نہ ہوں - نہایتی حکومت کی ایک امتیازی صفت یہ مانی جاتی ہے کہ اس میں قوم کے سب سے قابل اور باہر لوگوں کو قوم کی رہبري کرنے کا موقع ملتا ہے - لیکن جب تک قوم کی تقسیم پارٹیوں یا فریقوں میں نہ ہو، نہایتی طرز حکومت کا سہا پہا نہیں ہو سکتا، اور فرقہ بندی، خواہ وہ قابل اعتراض اعتراض سے کتنی ہی پاک ہو، نمائندوں کے انتخاب میں قابلیت اور ہر کے علاوہ دوسرے معیار بھی شامل کر دیتی ہے - وہ لوگ جو انتخاب کے اخراجات نہیں برداشت کر سکتے، یا وہ جو کسی پارٹی کے رکن نہیں ہیں یا وہ جن کی ٹائید کرنا ان کا فرقہ اپنے حق میں مفید نہیں سمجھتا، خواہ وہ ملک کو کتنا ہی فائدہ پہنچا سکتے ہوں، انتخاب کے لئے پیش نہیں کئے جا سکتے - سیاسیات کے میدان میں قدم رکھنے کا حوصلہ وہی لوگ کرتے ہیں جو مالدار ہوتے ہیں اور اپنی پارٹی کی اتنی مدد کر سکتے ہیں کہ وہ ان کی ٹائید کرنے پر آمادہ ہو جائے - ان کا قابل ہونا اور حکومت کے اہل ہونا اتفاق کی بات ہوتی ہے، نہایتی طرز حکومت کا نتیجہ نہیں -

انتخاب کے طریقے میں چند ترمیمیں ہوئی ہیں جن کی وجہ سے خیال کیا جاتا ہے کہ نہایتی حکومت کے نقائص دور ہو جائیں گے - جرمنی میں انتخاب مقامی کے بجائے قومی ہو گیا ہے، اور دوسرے ممالک میں تناسبی انتخاب کی مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں - جرمنی میں پارٹی اپنے ممتاز اراکین کے نام سلسلہ وار پیش کرتی ہے، اور ووٹ اشخاص کو نہیں دئے جاتے بلکہ پارٹی کو - اس طرح ہر پارٹی کو ایک حد تک عام رائے کا لحاظ کرنا پڑتا ہے، اور اگر کوئی نمایاں قابلیت کا مدبر کسی ایسی پارٹی کا رکن ہو جس کے حامی ملک کے مختلف حصوں میں منتشر ہوں تو اس کے منتخب ہونے کا امکان رہتا ہے [۱]، مگر اس طریقے میں یہ خرابی ہے کہ ملک میں سیاسی پارٹیوں کی تعداد خواہ مخواہ بڑھ جاتی ہے، اور وزارتیں بنانے میں دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں - نمائندوں میں کسی ایک فرقے کی تعداد اتنی نہیں ہوتی کہ وہ اکثریت کہی جاسکے، وزیر مجبوراً مختلف پارٹیوں میں سے چنے جاتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اندرونی اختلافات وزارتوں کو ناپائدار بنا دیتے ہیں اور ان کے انقلابوں کا

[۱] - بشرطیکہ وہ ساٹھ ہزار ووٹ حاصل کر لے -

ملک کے معاملات اور پالیسی پر برا اثر پڑتا ہے۔ تلامذہ انتخاب کے تمام مجوزہ طریقوں میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس کے ذریعے سے مجلسِ نائبین میں مختلف فرقوں کا وہی تناسب قائم رکھا جاسکے جو دراصل ملک میں پایا جاتا ہے، اور کبھی ایک پارٹی نقصان میں رہتی ہے کبھی دوسری۔ ہر ممکن طریقہ انتخاب میں کوئی نہ کوئی خامی رہ جاتی ہے اور زیادتی حکومت کے جوشیلے خامی بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمیں انتخاب کی صحت سے زیادہ نمائندوں کی اہلیت اور استعداد پر اصرار کرنا چاہئے، اور اگر نمائندے ایسے ہوں جو قوم کی رائے اور خواہشوں کو صحیح طور پر سمجھتے ہوں اور اپنے کل فرائض انجام دیتے ہوں تو اکثریت اور اقلیت پر بحث کرنا فضول ہے۔ منکر افسوس ہے کہ فرقہ بندیوں نے بعض ملکوں میں قوموں کو نمائندوں کی طرف سے ایسا بدظن کر دیا ہے کہ انہیں عام رائے اور خواہشات کا پابند رکھنے کی تدبیریں کی گئی ہیں۔ سوئستان اور امریکہ کی چند ریاستوں میں استصواب رائے عامہ اور اقدام جمہوریہ کا قاعدہ رائج ہوا ہے۔ استصواب کے معنی یہ ہیں کہ مجلسِ نائبین کی تجویز کل قوم کے سامنے پیش کی جائیں، اور جب تک رائے عامہ انہیں منظور نہ کرے وہ قانون نہ سمجھی جائیں۔ اقدام کا قاعدہ قوم کو قانون تجویز کرنے کا موقعہ دیتا ہے، یعنی اگر قوم کی ایک خاص تعداد کسی قانون کی تجویز پیش کرے تو مجلسِ نائبین کے لئے لازمی ہو جائے گا کہ اس تجویز پر غور کرے۔ اور اگر وہ اس تجویز کو منظور نہ کرے تب بھی وہ قانون بن سکتی ہے بشرطیکہ قوم کی اکثریت اس پر متفق ہو۔ استصواب اور اقدام کا عمل ہمیں آنا اس کا ثبوت ہے کہ قوم کو اپنے نمائندوں کی دیانت داری پر اعتبار نہیں ہے اور سیاسی پارٹیاں ملک کی سیاسی زندگی پر ایسی حاوی ہو گئی ہیں کہ ان کی اعتراض کے سامنے ملکی منہا کی کوئی حیثیت نہیں رہ گئی ہے [۱]۔

مرکز پر بار

یورپ اور امریکہ کی اکثر ریاستوں میں نمائندوں پر اعتبار باقی ہے اور جہاں کہیں استصواب اور اقدام کا رواج ہے اس کا سبب ایک حد تک

[۱]—A. L. Lowell کی تصنیف Public Opinion and Popular Government اور

Bryce کی Modern Democracies میں اس مسئلے پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

وہ شدید حریت پسندی ہے جو کسی قسم کی لغزش یا سستی گوارا نہیں کر سکتی۔ لیکن نمائندوں کی نیت اور ارادے کا بالکل خالص نہ ہونا ہی نہایتی حکومت کا کمزور پہلو نہیں ہے۔ خود اس کی ترقی اور کامیابی بھی اس کی دشمن بن سکتی ہے۔ موجودہ ریاستوں کی ذمہ داریاں اس قدر وسیع ہو گئی ہیں کہ نہایتی حکومت کی دسویں پورے اہتمام کے ساتھ ادا کی جائیں، تو آدھے سے زیادہ کام پورا رہ جائے اور حکومت کا سارا کاروبار بگڑ جائے۔ مجلس میں رائے دینے کا حق ہر نمائندے کو ہونا چاہئے، مگر وقت کی کمی نے ہر مجلس کو مجبور کیا ہے کہ وہ بحث ختم کرنے کی کوئی ترکیب سوچے [۱] اور اس طرح سب کے لئے اپنے خیالات ظاہر کرنے کا بہت کم موقع رہ جاتا ہے۔ قانون کی تجویز پٹھیں کرنا بھی ہر نمائندے کا حق ہونا چاہئے، مگر وہی وقت کی تنگی اس ضروری حق کو بھی تلف کر دیتی ہے۔ پارٹیوں نے اپنے اراکین کے لئے ہر معاملے میں پارٹی کا ساتھ دینا ایک فرض بنا دیا ہے، اور کسی رکن کی رائے اور پارٹی کی عام رائے میں اختلاف ہو تو اسے یہ طے کرنا ہوتا ہے کہ وہ اپنا اختلاف ظاہر کر کے پارٹی کو نقصان پہنچائے گا یا اختلاف کے باوجود اس کا ساتھ دے گا۔ مخالفت میں بہت زیادہ خطرے ہیں، اس لئے ہر شخص اپنی پارٹی کے ساتھ ووٹ دیتا ہے، خواہ اس کی ذاتی رائے کچھ بھی ہو۔ اس طرح اصل چیز پارٹی کا پروگرام ہو گیا ہے، نمائندوں کے اپنے خیالات ظاہر بھی ہوتے ہیں تو پارٹی کی مجلسوں میں، مجلس نمائندوں میں ان کا کام صرف ووٹ دینا ہوتا ہے۔ آج کل اکثر یورپی ممالک کی حکومتیں اصل میں دستوری نہیں ہیں بلکہ اکثریت کی حکومت مطلق بن گئی ہیں۔

اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ حکومت میں مرکزی بہت بڑھ گئی ہے۔ جس زمانے سے مرکزی حکومت کی ضرورت محسوس ہوئی اور فرداں روائی ایک مخصوص اور معین مجلس یا شخص کی صفت مانی جانے لگی، تمام عملی اور قانونی اختیارات سمیت کو مرکز میں پہنچ گئے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب ریاست کا دائرہ اثر بڑھا تو مرکز پر بہت زیادہ بار پڑ گیا۔ اب اس کی ضرورت محسوس ہوئی ہے کہ کام مقامی اور

[۲] - مثلاً انگلستان میں وہ قاعدہ ہے جسے Guillotine یعنی قلعہ مباحثہ کہتے ہیں۔

اس کے ذریعے سے وزیر چاہیں تو بحث کو ختم کر سکتے ہیں۔

مرکزی حکومت میں تقسیم کیا جائے۔ مگر صدیوں کی عادات آسانی سے نہیں چھوڑتی، اور وہ خیالات اور علمی نظریے جو پشتوں سے اوگوس کے ذہن پر راج کرتے رہے ہوں رفتہ رفتہ بدلتے نہیں۔ مرکزی حکومت میں فوائد بہت ہیں، اور اس میں بھی شک نہیں کہ حکومت کے مختلف اعضاء میں اقتدار اور اختیارات پر چھوڑے ہوں تو حکومت کے فرائض انجام دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن مرکزی حکومت، خصوصاً جب ریاست بہت بڑی ہو، انفرادی آزادی کی گنجائش بہت کم چھوڑتی ہے، اور فرماں برداری کی عادت انسان کو ایک کل کا پڑھ بٹھا دیتی ہے۔ کل چاہے پوزوں کی بدولت چھوڑتی ہو مگر اس کے پرزے خود مختاری اور آزادی کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ موجودہ نظریے مرکزی حکومت صرف دیکھتے ہیں جمہوری ہے۔ عموماً اس میں اور پرانی قسم کی شخصی حکومتوں میں بہت کم فرق ہے۔ اس لئے ایک طرف آزادی کے پرستاروں اور دوسری طرف ان طبقوں نے جن کی اغرائی مرکزی حکومت سے پوری نہیں ہو سکتی ان امور میں جو اصولی شریعت کئے نہیں جو مرکزی حکومت کی ہدایات مانے جاتے ہیں۔

مرکزی حکومت کی مثالوں میں وفاقی ریاستوں کی مثال پیش کی جاتی ہے۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وفاقی ریاستیں انہیں ملکوں میں قائم ہوئیں جہاں مقامی زندگی کی اہمیت اور شان کا احساس تھا، مگر اس کے ساتھ ہی اتحاد کی بھی خواہش تھی۔ وفاقی ریاستوں کا سب سے پہلا نمونہ سوئستان ہے۔ وہاں کے مختلف کینٹن (ضلع) منظم جماعتیں تھیں جہاں اپنی آزادی اور خود مختاری بہت عزیز تھی، مگر بیرونی خطروں کی وجہ سے وہ متحد ہونے پر مجبور ہو گئے۔ سوئستان میں اقتدار اور اختیارات کی تقسیم ایسی ہے کہ ہر کینٹن ایک خود مختار ریاست کی حیثیت رکھتا ہے۔ جن لوگوں کو قانونی تہذیب پیدا کرنے کا شوق ہے وہ کہتے ہیں کہ سوئستان میں یا تو کوئی فرماں روا نہیں یا ہر کینٹن ایک فرماں روا ریاست ہے، اور وفاقی ریاست کی اصول اور قانون کے رو سے کوئی حیثیت نہیں ہو سکتی۔ امریکہ کی متحدہ ریاست میں فرماں رواؤں کا مسئلہ خاصہ بن گئی ہے بعد ازاں اور وفاقی ریاست نے اپنی فوقیت تسلیم کرالی۔ لیکن فرماں روا کی مسئلہ تعریف کے مطابق اب بھی یہ کہلا بالکل صحیح نہیں کہ وفاقی ریاست اپنی اراکین کے مقابلہ میں فرماں روا کا مرتبہ رکھتی ہے۔

کیونکہ فرمانروا کے اختیارات محدود نہیں ہو سکتے اور متحدہ ریاست کے فرائض اور اختیارات قانوناً معین اور محدود ہوتے ہیں -

مرکزی حکومت اور مفرد ریاست کے ایسے نفاذ بھی پیدا ہو گئے ہیں جو فرمانروائی کی مزوجہ تعریف کو غلط اور فرمانروائی کے تصور کو غیر ضروری اور مغالطے اور گمراہی کا سبب سمجھتے ہیں - جرمنی کے مشہور عالم اوتو فون گی ارکے [۱] نے ہالستانی فلسفی ایل ٹیوزئس کی تصانیف شائع کیں، جن میں ریاست خود مختار انجمنوں کا انعقاد قرار دی گئی تھی - اسی کے ساتھ گی ارکے نے قدیم جرمن قانون اور قرون وسطی کے رواج سے ثابت کیا کہ انجمنوں کا الگ وجود ہوتا ہے، جس کا اعتراف اور احترام کرنا ریاست کا فرض ہے - انگریزی قانون داں مینٹلینڈ [۲] نے گی ارکے کی تعلیم کا انگلستان میں پرچار کیا اور لوگوں کے یہ ذہن نشین کرنا چاہا کہ موجودہ ریاستوں اور خصوصاً برطانوی شہنشاہی کی خیر اسی میں ہے کہ مابعد قوموں کی خود مختاری اور جداگانہ ہستی تسلیم کر لی جائے، اور یہ نہ سمجھا جائے کہ ایک مرکز سے ساری دنیا پر براہ راست حکومت کرنا ممکن ہے - گی ارکے اور مینٹلینڈ اس سے انکار نہیں کرتے کہ ریاست کو اپنی تمام مابعد انجمنوں پر قانونی فوقیت حاصل ہے، لیکن وہ ریاست کو ایک ایسی شخصیت نہیں تصور کرتے جس کی ذات میں اس کے تمام اجزا بالکل متحد ہو جاتے ہیں اور وہ فرمانروائی کی قانونی تعریف کو مصلحت اور حقیقت کے خلاف سمجھتے ہیں - فرمانروائی کا پرانا تصور ترک کر دینے سے ریاست کی شان میں کوئی فرق نہیں آتا - متحدہ ریاست اور اس کے اراکین کے باہمی تعلقات پر جو بحث ہوئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ریاست اس حالت میں بھی ریاست رہتی ہے جب اسے فرمانروائی کے اختیارات حاصل نہ ہوں، اور قانون دانوں نے بھی ایسی ریاستوں کے امکان اور وجود کو تسلیم کر لیا ہے - فرمانروائی کا تصور ایک زمانے میں ضروری تھا جب اندرونی اختلافات، مقامی تلک نظری اور مختلف جماعتوں اور طبقوں کی خود غرضی سے ریاست کا وجود معرض خطر میں تھا - اب اس تصور کو ریاست کے لئے لازمی سمجھنا خطرناک ہو گیا ہے -

[۱] - Otto von Gierke (۱۸۳۱-۱۹۱۳) -

[۲] - F. W. Maitland (۱۸۵۰-۱۹۰۶) -

میت لیلڈ کے خیالات کا انگلستان میں بہت چوچا ہوا اور اسی کے زمانے سے ایک تحریک شروع ہوئی جو اشتراکیت پوشہدروں کے نام سے مشہور ہے۔ اس تحریک پر بعد کو بعدت ہو گئی، کیونکہ اس میں معاشریات کو بھی بہت دخل ہے۔ عملی دنیا میں وہ سلسلہ خیالات جس کا سرچشمہ گیار کے اور میت لیلڈ کی تصانیف ہیں، تعدد سیاسی کا فلسفہ کہلاتا ہے اور لیسکی [۱] اور کول [۲] اس کے سب سے ممتاز نمائندے ہیں۔ یہ لوگ مطلق فرمانروائی کو قانون دانوں کا تشکوسل قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست کے اختیارات قانوناً چاہئے جتنے وسیع اور ہلکیے ہوں، حقیقت میں شہریوں کی رائے عامہ انہیں ہمیشہ محدود رکھتی ہے۔ اور ہم کو اس مغالطے میں نہ پونا چاہئے کہ ہر شہری کا ریاست سے براہ راست ذاتی تعلق رہتا ہے۔ ریاست ایک عظیم الشان مجرد ہستی ہے جو ہر شخص کے ذہن میں نہیں سما سکتی، عموماً جو اجتماعی ہستی لوگوں کے خیال میں رہتی ہے وہ ان نے ہمیشہ یا ہم خیال لوگوں کی جماعت ہے اور ریاست کے مقابلے میں اس جماعت سے انہیں بہت زیادہ دلچسپی اور لگاؤ رہتا ہے۔ پوشہدروں کی مخصوص انجمنوں اور برادریوں کی انجمنیں اور مذہبی جماعتوں اکثر دیکھا چکی ہیں کہ ان کے اراکین انہیں ریاست کے مقابلے میں خدمت اور ایثار کا زیادہ مستحق سمجھتے ہیں اور اس صورت میں ریاست کے لئے ازا و انجیری کا دعویٰ کرنا مشکل ہے۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ مطلق فرمانروائی کا خیال بالکل طاق رکھ دیا جائے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ریاست کا اصل اور سب سے اہم فرض یہ ہے کہ وہ اپنی مانت استعملوں کی فتح و بھید کو مدنظر رکھے اور ان کے باطنی ربط اور ہم آہنگی کو قائم رکھنے کی کوشش کرتی رہے۔ دستور میں بھی ایسی ترمیمیں کرنا چاہئیں کہ نمائندگی اور حکومت کا نظام پوشہ اور فرائض کے لحاظ سے مہین ہو اور ہمیشہ لوگوں کی انجمنوں کی جن میں سرکاری ملازمین کی انجمنوں کی مذہبی جماعتیں وغیرہ بھی شامل سمجھیں جائیں حکومت نے الگ الگ خود مختار اجزاء ہوں۔ اس طرح سے ریاست کی بنیاد

H. Laski—[1]

G. D. H. Cole—[2]

مضبوط رہے گی، اور جو خرابی جماعتوں کی افراط کو نظر انداز کرنے سے [۱] پیدا ہوتی ہے وہ رفع ہو جائے گی۔ افراد کا بھی اسی میں فائدہ ہے۔ ریاست میں ان کی دستیاب ٹم ہو جاتی ہیں۔ چھوٹی جماعتوں میں انہیں اپنی شخصیت کے اظہار کا بہت بہتر موقع رہے گا، اور ان کی سیرت اپنے اصلی جوہر کے مطابق نشو و نما پاسکے گی۔

انگلستان کی طرح فرانس میں بھی موجودہ صدی کے شروع میں تعدد سیاسی کی تحریک کا آغاز ہوا۔ لے گون دوگونی [۲] اس طرز خیال کا بانی اور سب سے ممتاز نمائندہ ہے۔ دوگونی نے اپنے فلسفے سے وہی نتیجہ نکالے ہیں جو انگلستان کے تعدد پسندوں نے۔ لیکن اس کی دلیلیں کسی قدر مختلف ہیں۔ وہ صرف فرماںروائی کے نظریے کو رد نہیں کرتا بلکہ ریاست کی شخصیت سے بھی انکار کرتا ہے، اور ریاست کے وجود کو متخص فرضی قرار دیتا ہے۔ انسانی زندگی میں اس کے نزدیک اصل چیز معاشرتی ربط ہے، اور اسی کو بڑھانا اور تقویت پہنچانا ہمارا سب سے اہم فرض ہے۔ ریاست حقیقت میں اسی معاشرتی ربط کے قائم رکھنے کا ایک ذریعہ ہے، مگر اس کی قدر اتنی نہیں ہوتی جتنی قانون کی، اور دوگونی قرون وسطی کے فلسفیوں کی طرح قانون کو ریاست اور سیاسی اداروں سے برتر مانتا ہے۔ ریاست کے کوئی ایسے حقوق یا اختیارات نہیں ہیں جو اسے فلسفہ حاصل ہوں، قانون کے رو برو ریاست کا مرتبہ وہی ہے جو ایک کارکن کا ہوتا ہے، کیونکہ قانون ہی ریاست کا دائرہ عمل مقرر کرتا ہے۔ دوگونی نے فوانس کی مرکزی حکومت کے نقائص متعسوس کر کے یہ تجویز کیا ہے کہ مقامی حکومت کی ذمہ داریاں زیادہ وسیع کی جائیں، تاکہ مرکز پر بار کم ہو اور حکومت کے کاروبار میں زیادہ لوگ حصہ لے سکیں۔ اس نے دستور میں بھی ایسی ترمیمیں کرنے کا مشورہ دیا ہے جن سے سرکاری ملازموں، پیشہ ور لوگوں اور مزدوروں کو اپنی انجمنیں قائم کرنے کا موقع ملے، اور ان کی اجتماعی حیثیت قانوناً بھی تسلیم کر لی جائے۔

[۱]—مثلاً انگلستان میں اور عام طور سے یورپ میں مزدوروں کی انجمنوں کا وجود ایک عرصے تک قانوناً تسلیم نہیں کیا گیا، اور اس کی وجہ سے فساد ہوتا رہا۔

[۲]—Leon Duguit

جرمنی میں ایگرنگ [۱] اور ریائیٹ [۲] جیسے قانون دانوں اور ترائیج کے [۳] جیسے مدبروں نے ریاست کا مرتبہ اس قدر بڑھایا کہ سیاسی دنیا کے لئے ایک نیا خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اور جرمنی کے علاوہ اور ملکوں میں بھی قومیں اپنی ریاست کے اقتدار اور عظمت سے ایسی مرعوب ہو گئی تھیں کہ انفرادی اُپج کے تلف ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ مزدوروں اور سرمایہ داروں کے جھگڑوں میں ریاست نے عموماً سرمایہ داروں کا ساتھ دیا، اور اس طرح اس نے آپے آپ کو قومی مفاد کے بچانے والے مالدار اقلیت کی خواہش پوری کرتے کا ذریعہ ثابت کیا۔ تعدد سیاسی کی تصدیق نے ان غلط فہمیوں کو رفع کرنے میں مدد دی جن کی وجہ سے فساد پیدا ہو رہا تھا، اور اب ریاستوں میں انجمنوں کا وجود، ان کی شخصیت اور ان کے اختیارات متعین آسانی کے ساتھ تسلیم کر لئے جاتے ہیں۔ فرماں روئی کی وہ خصوصیتیں جو ریاست کے اندرونی ربط کے لئے مضر ہو سکتی تھیں اب دور کر دی گئی ہیں۔ لیکن اب معاشی مسائل نے ایسی صورت اختیار کر لی ہے کہ اگر تعدد پسندوں کی تمام عملی تجویزیں منظور کر لی جائیں اور ریاست فرماں روئی سے استعفا دیدے تب بھی کوئی مشکل آسان نہ ہوگی۔

موجودہ حالات کے اعتبار سے مس فولیٹ [۴] کی تصنیف ”نئی ریاست“ سیاسیات کے علمی ذخیرے میں ایک بہت قابل قدر اضافہ ہے، اس وجہ سے کہ اس میں صرف واقعات ہی کا مطالعہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ نہایت جوش کے ساتھ ایک نئی زندگی کی دعوت دی گئی ہے۔ مس فولیٹ کے نزدیک ریاست کا مرتبہ بہت جتنے کے چھ اسباب ہیں۔ (۱) صنعتی ترقی، جس کی وجہ سے مزدور بھی سیاسی حقوق کا مطالبہ کرنے لگے، (۲) اسی سلسلے میں انہوں نے یہ بھی دیکھ لیا کہ ریاست اور سیاسی اقتدار کا پرانا تصور اب کام نہیں دے سکتا، (۳) نئے ذہنی رجحانات، جنہوں نے عقلی تصورات کو اندر سے کھوکھلا کر دیا، اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ عقل اور شور و فکر کو انسانی زندگی میں بہت کم دخل ہے؛

Haring—[۱]

Jellinek—[۲]

Treitschke—[۳]

Miss Follet—[۴]

(۳) قانونی نظریے، جن میں انجمنوں کی حقیقی شخصیت کا اقرار کیا گیا؛
 (۴) لوگوں کو یہ اندیشہ ہونا کہ سیاسی کاروبار محض بڑے آدمیوں اور شاندار
 لفظوں کا کھیل ہے، گہرے خیالات اور خلوص کو سیاسی معاملات میں دخل
 نہیں؛ (۵) افراد کی نظر میں ان کی اپنی انجمنوں کا ریاست کے مقابلے
 میں زیادہ قریب اور عزیز ہونا، اس لئے کہ انجمنیں اپنے اراکین کی اغراض
 کا بہت زیادہ احترام کرتی ہیں؛ اور (۶) وہ تجارتی اور تہذیبی تعلقات
 جنہوں نے مختلف ریاستوں کے لوگوں میں ایک قومی رشتہ قائم کر دیا ہے
 اور جن کا ریاستوں اپنی اغراض کی وجہ سے کافی لحاظ نہیں کرتی ہیں۔
 ریاست کے ساتھ اس نظام اور ان اداروں کی اہمیت میں بھی بہت فرق
 آگیا ہے جو عام طور پر یورپ اور امریکہ میں رائج ہیں، اور جمہوری طرز
 حکومت، جو پچھلی صدی میں ہر مرض کی دوا سمجھا جاتا تھا، اب ایک
 دھکوسلا سا معلوم ہونے لگا ہے۔ لیکن مس فولبرٹ کا خیال ہے کہ وہ سیاسی
 تجربہ جس نے لوگوں کو اس نتیجے پر پہنچایا ہے، اور وہ تعلیم جس پر
 لوگوں نے عمل کیا ہے دونوں اعتبار کے قابل نہیں۔ علمی اور عملی سیاسیات
 کے مابین ”فرق“ کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے ہیں، اور
 اجتماعی زندگی کی بھی انہوں نے غلط تعبیر کی ہے۔ وہ فرق کو ایک
 مجرد ہستی سمجھتا ہے اور اجتماعی زندگی کو انہوں نے چند
 مفروضہ تصورات پر عمل کرنا قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک جمہوری طرز
 حکومت کی بنیاد ہر شخص کی ”رائے“ حاصل کرنا ہے، جس کے
 معنی یہ ہیں کہ جمہوریت میں ہر شخص کی ہستی اور اس سے جدا فرض
 کی جاتی ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف رائوں کا
 اتفاق لوگوں کے اتحاد کی دلیل ہے۔ یہ دونوں نظریے غلط ہیں۔ اجتماعی
 زندگی کے باہر ”فرق“ محض ایک اصطلاح ہے، اور اجتماعی زندگی میں بھی
 اس کی حیثیت ایک اصطلاح کی سی رہتی ہے جب تک انفرادی قوتوں
 کے استعمال کا صحیح طریقہ نہ معلوم کیا جائے، اور ہر فرق اپنی طبیعت
 اور استعداد کے مطابق اجتماعی زندگی کو کامیاب بنانے میں شریک نہ ہو۔
 موجودہ طریقے پر رائے حاصل کرنا بالکل مہمل ہے، اور اس سے کوئی فائدہ
 نہیں، کیونکہ اس رائے کو انفرادی استعداد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور
 کسی تجویز پر رائے دینے کا یہ نتیجہ بھی لازمی نہیں کہ رائے دینے والا اس

میں عملاً شریک ہو - سیاسی زندگی کی جان تعمیری کوششیں ہیں ، اور وہ نظام جو ہر فرد کو ایسی کوششوں میں شامل نہ کرے مقتضی ایک تماشہ ہے - مسخولیت کا خیال ہے کہ ہر ریاست کا واحدہ ایک چھوٹا علاقہ ہونا چاہئے جس کے رہنے والے سب ایک دوسرے کو جانتے ہوں ، ایک دوسرے سے ملتے رہیں اور ان تمام کاموں میں چاہیں ہم سیاسی اور معاشرتی فرائض کہتے ہیں ایک دوسرے کی مدد کریں ، یعنی صرف اس پر اکتفا نہ کریں کہ ضرورت کے وقت ایک مقررہ جگہ جاکر اپنی رائے دے دیں ، بلکہ اپنے علاقے میں ہر طرح کا انتظام کریں اور وعان کی زندگی کو آزاد اور خوشگوار بنائیں - ہوں ہر شخص کو ، خواہ وہ اسیر ہو یا شریک ، ناچر یا عالم ، اپنی استعداد کے مطابق اجتماعی زندگی میں حصہ لے لے اور اس کو فیض پہنچانے کا موقع ہوگا ، اور ہر فرد مقتضی رائے شماری کی اکائی نہ ہوگا بلکہ ایک جیتی جاگتی ہستی جس کے لئے سیاسی زندگی میں شوکت کرنا اس کی فطری اور روحانی نشو و نما کا ایک ذریعہ ہوگا ، اور جنس کی شہتیت کے پھول کھلنے سے سیاسی باغ کی رونق بڑھے گی -

چھٹا باب

سیاسیات اور معاشیات

تہہید

جب سیاسی شور و فکر شروع ہوا اُسی وقت سے لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ دولت کی تقسیم کا معاشرتی زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے اور معاشرے کا نظام اسی صورت میں درست کیا جاسکتا ہے جب ساتھ ہی ساتھ معاشی اصلاح بھی کی جائے۔ چنانچہ یونان کے تمام فلسفیوں نے سیاسی اور معاشی مسائل پر مجموعی حیثیت سے غور کیا اور انہیں کبھی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہونے دیا۔ افلاطون کی ”ریاست“ میں ایک طرح کی اشتعالیت تجویز کی گئی ہے، ارسطو جو زندگی کی ”فطری“ روش میں دخل دینے کے خلاف تھا، اپنی عقلی ریاست میں دولت کا نظم و ضبط ضروری قرار دیتا ہے، اور افلاطون اور ارسطو کے علاوہ اور یونانی فلسفی بھی دولت کی کوئی نہ کوئی ایسی تقسیم تجویز کرتے ہیں جو ان کے خیال میں ریاست کو معاشی فساد سے محفوظ رکھے گی۔ قرون وسطیٰ کے جاگیردار اور کلیسائی نظام میں اشتراکیت کا ایک عنصر موجود تھا، اور اس نظام کے درہم برہم ہوتے ہی دولت کو کسی بہتر اصول پر تقسیم کرنے کی تدبیریں سوچی جانے لگیں، کیونکہ ذاتی ملکیت کے رواج نے ہر ملک کی معاشی زندگی میں طوفان برپا کر دئے تھے۔ سر تومس مور [۱] نے اپنی تصنیف یوٹوپیا [۲] میں ایک خیالی ملک کے حالات بیان کئے ہیں جہاں مال و دولت کا نام بھی نہیں اور سونے کی قدر پتھر سے زیادہ نہیں۔

Sir Thomas More - [1]

Utopia - [2]

کامپانلا [۱] نے اپنی "ریاست آفتاب" [۲] میں ایک معاشرے کا خاکہ کھینچا ہے جس میں ملکیت، دولت اور عورتوں مشترک ہیں، اور اس معاشرے کو اپنے زمانے کے لوگوں کے سامنے مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔ ہیڈن ہارن [۳] نے "اے آنا" [۴] میں زمین کا ریاست کی ملکیت ہونا سیاسی اور معاشی استحکام کے لئے لازمی رکھا ہے، اور گو اس کی ریاست بھی فرضی تھی، مگر انگلستان کی خزانہ جنگی کے دور میں بہت سے دور اندیش مذہب واقعی اس فکر میں تھے کہ دولت، خصوصاً زمین کی تقسیم، کسی ایسے اصول پر کی جائے جو امیر غریب کے فرق کو بالکل نہیں تو کسی حد تک متادے۔ لیکن سواویوں اور سترتھوں صدیوں مذہبی اختلافات کا زمانہ تھیں، معاشی اصلاح کے نظریہ مذہبی عقیدوں میں الجھنے شروع تھے، اور معاشی مسائل پر غور کرنے کا موقع اسی وقت آیا جب دنیا کسی قدر صاف ہو گئی۔ فوٹسہسی انقلاب اس مذہبی تغیر کی علامت ہے جس نے مذہب، سواہیات اور معاشیات کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا، اور مساوات کو متخص ایک مذہبی عقیدے یا ایک دلتھی تصور کے بجائے ایک سیاسی مطالبہ بنا دیا۔ انقلاب سے قانونی مساوات تو حاصل ہو گئی، اور امریکا کے وہ تمام حقوق جو روشن خیالی متوسط درجہ کے لوگوں کے دلوں میں اٹھنے کی طرح کھڑکتے تھے ثابت ہو گئے۔ مگر دولت کا فرق وہی رہا جو پہلے تھا اور غریبوں کی حالت بھی ویسی ہی رہی۔ پھر کھانا غریب ہے کہ انقلاب کے چند سال بعد ہی ایسی مساوات کی آرزو پیدا ہوئی جو دولت اور املاں کے فرق کو دور کر دے، اور تعالیم اور تہذیب کی نعمت کو صرف امیروں ہی تک محدود نہ رکھے۔ معاشی حالت کی تبدیلی اور صنعت و حرفت کی اس ترقی نے جو صاعقی انقلاب کھلائی ہے، شہروں میں غریبوں اور مزدوروں کی تعداد بہت بڑھ گئی، شہرینہ کوشاںے قائم ہونے لگے ہیں، مزدوروں پر بہت سختیوں کی جائی تھیں، اور جو لوگ مساوات کے شیعہ تھے انہوں نے بھی مستحسوس کیا کہ مزدوروں کے املاں اور مصروفیت کو کم کرنا اصلاح کا تقاضا

[1] - Thomas Campanella (1591-1625)

[2] - "City of the Sun"

[3] - Harrington

[4] - Oceana

ہے - اس طرح سے غور و فکر کا وہ سلسلہ شروع ہوا جو اشتراکیت کا فلسفہ کہلاتا ہے - اس میں اور اس سے پہلے کی اشتراکیت میں ایک بہت اہم فرق ہے - اشتراکیت کے پہلے فلسفیوں کا نصب العین عموماً اخلاقی یا مذہبی تھا، ان کا متحرک انصاف یا مساوات کا کوئی عقیدہ ہوتا تھا اور ان کا مقصد دولت کی ایسی تقسیم کرنا تھا کہ لوگ لالچ یا حسد کی وجہ سے ایک دوسرے سے نہ لڑیں - انیسویں صدی اور دور حاضر کے اشتراکیوں کا مقصد پیداوار کے تمام ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا ہے، اور ایک ایسا نظام قائم کرنا جس میں مزدوروں کے طبقے کو اس کا پورا حق مل سکے، کیونکہ اسی طبقے کی مصلحت سے دولت پیدا ہوتی ہے - موجودہ اشتراکیت میں دیلی، اخلاقی اور سیاسی غور و فکر بھی شامل ہے، لیکن دراصل تقریباً تمام اشتراکیوں کے مدنظر مزدور اور سرمایہ دار کے جھگڑوں کا خاتمہ کرنا ہے اور صنعتی اور عام معاشی نظام کو ایسے اصولوں پر قائم کرنا کہ معاشی ابتری رفع ہو جائے -

ایسے مسائل میں اختلاف کی بہت گنجائش ہے - اسی وجہ سے اشتراکیوں میں بہت سے فرقے پیدا ہو گئے ہیں جنہیں ایک دوسرے سے سخت عداوت ہے - اشتراکی آجکل ہر وہ شخص کہلاتا ہے جو کسی حد تک بھی مزدوروں کا ہمدرد ہے، زمین یا صنعتی پیداوار کے ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا یا معاشی زندگی کو ریاست کی نگرانی میں لانا چاہتا ہے، لیکن پانچ فرقے ایسے ہیں جن کے عقائد نے ایک معین شکل اختیار کر لی ہے، اور جن کی تعلیم نے بہت رواج پایا ہے - پہلا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو ریاست کو اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں اور جن کے نزدیک اشتراکی اپنے مقاصد میں کامیاب اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ رفتہ رفتہ موجودہ حکومت اور ریاست پر حاوی ہو جائیں - اس خیال کے لوگ ریاستی اشتراکی کہلاتے ہیں - ان کی تعلیم کے بالکل برخلاف اشتراکیت کے نظریے ہیں - اشتراکی موجودہ ریاست اور اس کے کل نظام کو اپنا دشمن سمجھتے ہیں اور وہ ایک انقلاب کے ذریعے سے سیاسی اقتدار پر قبضہ کر کے سرمایہ داروں کو زیر کرنا اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع اور ملک کی پوری دولت حاصل کر کے مزدوروں کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں - تیسرا فرقہ نراچیوں کا ہے، جو ذاتی ملکیت کو مٹانا اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا تو ضروری سمجھتے ہیں، مگر معاشرتی اور سیاسی نظام میں کسی قسم کا چہر نہیں دیکھنا

چاہتے، کہونکہ ان کے نزدیک ہر معاشرتی ادارے کا انحصار افراد کے آزاد ارادے اور خواہش پر ہونا چاہیے۔ اشتراکیوں پر نوابی یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ لوگ ریاست کے اقتدار کو گہرائی کے بجائے بڑھانا چاہتے ہیں، اور انہوں اندیشہ ہے کہ مزدوروں کی حکومت انہی ہی ظالمانہ شوگی جتنی اب سرمایہ داروں کی ہے۔ حکومت پوشہرواں اور اشتراکیوں پیشہرواں کے حامی اس معاملے میں نراچہوں سے متفق ہیں اور ان کے منجزہ نظام میں بھی موجودہ قسم کی ریاست کے لئے گنجائش نہیں۔ ان فرقوں کے عقائد بعد کو تفصیل کے ساتھ بیان کیے جائیں گے۔

۱۔ اشتراکیت کی ابتدا

انیسویں صدی کے نصف اول میں جو اشتراکی تعلیم رائج ہوئی اس میں معاشی مسائل کے ساتھ اخلاقی اور روحانی عناصر کی آمیزش تھی۔ سین سیمون [۱]، فریئر [۲] اور سیمونڈی [۳] جو فرانس میں اشتراکیت کے پہلے نمائندے ہیں، اور روبرٹ اوٹن، جس نے انگلستان میں اشتراکیت کی بنیاد ڈالی، واقعی دنیا کے ایک اہم مسئلے کو طے کرتے ہوئے خدائی دنیا کے خراب بھی دیکھتے رہے۔ ان کے قدم تو زمین پر تھے، مگر ان کی نگاہ آسمان پر اس طرح جمی تھی کہ وہ اپنا راستہ اکثر بڑوں کے اور ماحول سے خالی ہو گئے۔ ۱۸۴۸ء کے بعد اشتراکیت میں 'انیت ڈیٹ' کا عنصر بہت بڑا ہوا، اور اس کے حامیوں کی نظر آسمان سے سمت کر زمین پر جم گئی۔ اشتراکی نظریوں کی اہمیت میں فرق نہیں آیا، لیکن ان کے اصول عمل کے پابند ہو گئے، اور انہیں نظریوں کی قدر زیادہ ہوئی جو فوراً عمل میں بھی آئے جاسکتے تھے۔

سین سیمون کے عقائد بہت ہی دانتسپ ہیں، اور گو اس کا فاسد بہت الجھا ہوا تھا، مگر اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں قوت تخلیق اور جدت کی کسی نہ تھی۔ سین سیمون پرانے امریکا کے ایک خاصے مشہور خاندان سے تھا، اور انقلاب نے زمانہ میں اس نے اپنے طبقے کو تباہ ہوتے ہوئے دیکھا۔ لیکن اس میں نئی زندگی کی آرزو بھی اس قدر قوی نہیں تھی کہ اس تباہی کے دل پر کوئی اثر نہ ہوا، اور وہ اپنے اس عقیدے پر قائم

[۱] St. Simon (1760-1825)

[۲] Fourier

[۳] Simon-di

دھنا کہ فرانس کا اشرافی اور کلیسائی نظام وہ فرائض انجام نہیں دے سکتا جو نئے حالات نے پیدا کردئے ہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی اور صنعتی انقلاب کے بعد ریاست کو ایک بالکل ہی دوسری طرح کے نظام کی ضرورت تھی، اور یہ نظام مستحکم اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب رہبري اور حکومت کے فرائض ایک صنعتی اشرافیہ کے سپرد کئے جائیں۔ سین سینوں جمہوریت کا دلدادہ نہیں تھا، نہولین کی معزولی کے بعد اس نے شاہ لوئی ہیڈشیم سے یہ درخواست کی کہ اپنی سرپرستی میں نیا معاشرتی نظام قائم کرے۔ اس میں اور دوسرے اشتراکی فلسفیوں میں ایک اور بڑا فرق یہ بھی ہے کہ وہ سرمایہ دار اور مزدور کے مسئلے پر بحث نہیں کرتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے وجود ہی سے واقف نہیں تھا۔ سین سینوں کے دل میں درد ضرور تھا، اور عام افلاس نے ملک کی جو حالت کردی تھی اس سے اس کے دل کو صدمہ بہت ہوا، مگر وہ فریبوں اور مزدوروں کی حمایت اور امداد کو تمام مصیبتوں کا علاج نہیں سمجھتا تھا۔ اسے ملک کی ذہنیت، عقائد اور نظام کو بدلنا اصلاح کے لئے لازمی نظر آیا، اور اس کی کوشش یہ تھی کہ ایک نیا مذہب، نیا فلسفہ حیات اور نیا طرز حکومت سب ایک سانہرے رواج پائیں۔

ہمیں یہاں سین سینوں کی دیلی اور اخلاقی تعلیم سے بحث نہیں۔ اس کے پیروروں نے اس کی تصانیف سے ایک فلسفہ تاریخ آخر کیا جو کسی قدر اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ اس کا کونٹ [۱] کے خیالات پر بہت اثر پڑا، اور اس نے اشتراکی کے فلسفیوں کو تاریخ کی طرف متوجہ کیا۔ اس فلسفے کے مطابق تاریخ میں دو قسم کے دور ہوتے ہیں، ایک تلقید یا نقی کا، دوسرا نسو یا تعمیر کا۔ تلقیدی دور کی خصوصیات جنگ، خود پرستی اور بد نظمی ہیں، تعمیری دور کی فرمان برداری، محبت اور اتحاد، اور اس دور میں مذہب کا غلبہ بھی ہوتا ہے۔ مخالفت اور اتحاد گویا دو بڑے اصول ہیں جن کا عکس ہر زمانے کی زندگی میں نظر آتا ہے، اور ان میں سے جو غالب ہو سمجھنا چاہئے کہ اسی کا معاشرے پر راج ہے۔ لیکن اب رفتہ رفتہ نامی اور تعمیری اثرات بڑھ رہے ہیں، یعنی معاشرہ اتحاد کی طرف مائل ہے اور اب ہم کو اس کی تدبیریں سوچنا چاہئیں کہ نوع انسانی کس طرح

متحد ہو کر فطرت کے وسائل کو کام میں لاسکتی ہے۔ ابھی تک "صلعتی سردار" یعنی وہ سرمایہ دار جن کی قابلیت اور سرمائے کی بدولت صنعت اور تجارت کو فروغ ہو رہا ہے، مزدوروں کو لائق نہیں اور وراثت کا اصول ایک طرف دولت اور دوسری طرف افلاس کو مستقل صورت دیدیتا ہے۔ ان افسوسناک معاشرتی خامیوں کو ہم اس طرح دور کر سکتے ہیں کہ صلتی سردار حکومت کے رکن بن جائیں، اور بجائے اپنے لئے دولت اکٹھا کرنے کے وہ قوم کی خدمت کرنے لگیں۔ اس کے ساتھ ہی وراثت کا قاعدہ ترک کر دینا چاہئے، تاکہ دولت ایک جگہ جمع نہ ہو سکے، اور پیداوار کے ذرائع کو اجتماعی ملکیت بنا دینا چاہئے۔ اگر ایسا کیا گیا تو وہ خرابیاں جانی دشمن کی جو ذاتی اغراض کے تصادم سے پیدا ہوتی ہیں، اور کامل انحصار اور ہم آہنگی سے انسانی زندگی کو انتہائی ترقی حاصل ہوگی۔

"صلعتی سردار" معاشرے کے رہبر اور حکومت کے رکن اس لئے بنائے گئے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ قابلیت اور ہنر کو انہوں کا حصہ سمجھتا تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ حکومت انہیں لوگوں کے سپرد کرنا چاہئے جو اس کے اہل ہوں۔ اس کا خیالی معاشرہ ایک جماعت ہے جس میں لوگوں کے مراتب اور فرائض کے مختلف درجے ہیں، ہر شخص کی حیثیت اس کی استعداد کے مطابق ہوتی ہے، اور دیلمی، اخلاقی اور سیاسی اقتدار ان لوگوں کو دیا گیا ہے جن میں سب سے زیادہ اوصاف ہیں۔ یعنی اس کی ریاست میں افراطوں کے تیلے نظام کی طرح اصل حکومت عقل اور ہنر ہے۔

فوری اے [۱] کا فلسفہ اس کے برعکس ہے۔ میں میں کے نظام کو کابھاب بنانے کے لئے مرکزی حکومت اور مرکزی اقتدار "زمینی" ہے، اور چونکہ مرکز قائم ہونا صرف ریاست میں ممکن ہے اس لئے ہر چیز کا دار و مدار ریاست پر ہو جاتا ہے۔ فوری اے نے مقامی خود مختاری اور انفرادی آزادی پر زور دیا ہے۔ اپنے زمانے کے سیاسی نظام کو نظر انداز کر کے اس نے یہ تصور کیا ہے کہ چار پانچ سو خاندانوں، یعنی قریب ایک سو آدمیوں کی بستیاں قائم کی جائیں جو معاشی اور سیاسی اعتبار سے بالکل خود مختار ہوں اور اپنی تمام ضروریات پوری کر سکیں۔ اس قسم کی بستی کو وہ فلاں [۲] کہتا ہے

[۱] - O. Fourier (۱۷۳۲-۱۸۴۰)

[۲] - Phalange

اور یہ اُس کے نظام کا سب سے چھوٹا اور سب سے بڑا واحدہ ہے ، کیونکہ وہ اُس کو کسی بڑے نظام کے ماتحت نہیں کرتا ۔ یہ فلائز اگر چاہیں تو متحد ہو جائیں ، بلکہ ان کا متحد ہو کر آزاد اور خود مختار واحدوں کی ایک عالم گیر ریاست بن جانا اس کے نزدیک ان کے استحکام کی بہترین صورت ہے ۔

فلانزوں کے اندرونی نظم میں فوری اے نے ہر طرح سے آزادی اور راحت کا خیال رکھا ہے ۔ لوگ اپنے مذاق کے مطابق پیشے اور مشاغل اختیار کریں گے ، اور اس کی خاص کوشش کی جائے گی کہ ہر کام دلچسپ بنایا جائے ۔ فوری اے کو یقین تھا کہ ہر شخص محنت کرنا چاہتا ہے ، اور کمال محض اس وجہ سے بن جاتا ہے کہ اسے نہ کام کی طرف رغبت دلائی جاتی ہے نہ خود کام میں کسی قسم کی دلچسپی پیدا کی جاتی ہے ۔ لیکن فلائز میں لوگوں کو محنت کا شوق ہوگا اور مشاغل دلچسپ ہوں گے ، اس لئے سب مصروف رہیں گے ۔ جو کام ایسے ہیں کہ طبیعت ان کی طرف کبھی مائل نہیں ہوسکتی وہ مشغول کے ذریعے سے کئے جائیں گے ۔ فلائز کی کل صنعتی اور زرعی پیداوار سب سے پہلے بستی کے تمام لوگوں کی ضروریات پوری کرنے میں صرف ہوگی ، اور جو باقی بچے گی وہ مزدوروں ، سرمایہ داروں اور اہل ہنر میں تقسیم کر دی جائے گی ۔ فلائز میں ذاتی ملکیت اور سرمایہ داری ترک نہیں کی جاتی ، بس اس کا خیال رکھا جاتا ہے کہ کوئی شخص بھی کسی ضروری چیز کا محتاج نہ رہے ۔ ملکیت اور سرمایہ داری کا حق دراصل انفرادی آزادی پر منحصر ہے ، اور فوری اے نے افراد کو انتہائی آزادی جو فلائز کی بقا اور استحکام کا لحاظ کرنے کے بعد دی جاسکتی تھی دیدی ہے ۔ اسے یہ آزادی دینے میں کوئی خطرہ بھی نظر نہیں آیا ، کیونکہ اس کی نظر میں انسان کے جوہر اصلی کی بڑی قدر تھی ، اور اسے کامل یقین تھا کہ ہر فرد بشر خلقی طور پر نیک نیت ہوتا ہے ۔

انسان کی نیکی پر حد سے زیادہ بھروسہ کرنا اتنا ہی غلط ہے جتنا اس کی نیکی سے قطعاً انکار کرنا ، لیکن فلائز کے اصولوں کے مطابق بستیاں قائم کرنا ہرگز دشوار نہیں ، اور اگر اس کا تجربہ کیا جاتا تو ممکن ہے کامیابی کی کوئی صورت نکل آتی ۔ فوری اے کی تجویز پر کسی نے عمل نہیں کیا ، مگر ہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ تجویز سرے سے مہمل تھی ۔ فوری اے نے مقامی حکومت کو جو اہمیت دی ہے وہ اس کی صورت انکیز پیش

بہلی کا ثبوت ہے ' اور اب ہم دیکھتے ہیں کہ تقریباً ہر ریاست میں مقامی حکومت کے اختیارات اچھے رہے ہیں ' اور بعض جگہ تو اس کی کوشش ہو رہی ہے کہ معاشی اعتبار سے بھی مقامی حلقے خود مستعار ہو جائیں اور اپنی کل ضروریات مہیا کر سکیں ۔ قانون کی تعمیر میں شاعری کا ایک عنصر بھی شامل ہے ' مگر جتنے نقص اس میں نکلے جاسکتے ہیں ان سے زیادہ فوری اے نے موجودہ زمانے کے نظام میں دکھائے ہیں ' اور اس کی تلمذ کو صحیح ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں ۔

سب سے پہلے اور فوری اے کے طرز پر آئی ٹی ڈن گئے [۱] نے بھی ایک خیالی ریاست کا خاکہ کھینچا ہے ' جس میں زرعی بستیاں اور قومی کارخانے ہیں ' عام اور جتنی تعلیم ہے ' اور روایت کا قاعدہ منسوخ کر دیا گیا ہے ۔ اس کے باشندوں کو وہ راحت حاصل ہے جو موجودہ معاشرے میں ہدیوں شرکاء نصیب نہیں ہو سکتی ۔ گائے کی تصنیف خاصی مقبول ہوئی ' خصوصاً اس وجہ سے کہ اس نے آمدنی پر ایسا مفصل تجویز دیا تھا جس کی شرح آمدنی کے اضافے کے ساتھ بڑھتی جائے ۔ ان تینوں مصنفوں کے علاوہ انگلستان میں ولیم مورس [۲] ' سمیٹل بلٹر [۳] ' گننگلے [۴] وغیرہ نے اشتراکی اصولوں کی ناولوں کے پورائے میں تبلیغ کی ' اور یہ بھی ثابت کرنا چاہا کہ اشتراکیت کو کوئی فائدہ نہیں ملے گا بلکہ ترقی ناممکن ہے ۔

۲۔ ریاستی اشتراکی

سب سے پہلے کے فلسفے میں ریاست کا اصول تو بہت دخل تھا مگر بعد ازاں اس نے سوچوں پر غریبوں کو ریاست کے ذریعے سے مدد دینا چاہنے کے جدوجہد نہیں کی ۔ فوری اے نے بھی ان سیاسی ادیبوں سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جو اس وقت موجود تھے اور جن کے توسط سے معاشرتی نظام کی خرابیوں

[۱] - LAW, William Morris (1889)

[۲] - William Morris - اشتراکیت پر اس کی سب سے پہلی کتاب ' Nowhere ' ہے ۔

[۳] - Samuel Butler - اپنے ناول ' Erewhon ' میں اس نے ایک خیالی ریاست معاشی نظام بیان کیا ہے ۔

[۴] - گننگلے (Gunnell) انگلستان کے " اشتراکیوں " میں سب سے زیادہ ممتاز فرد

دیکھا ہے ۔ اس کا خاص عقیدہ یہ تھا کہ اشتراکیت سیاسی مذہب ہی نہیں ہے ۔

کسی قدر دور ہو سکتی تھیں۔ لیکن روبرٹ اوٹن [۱] نے ایک قہیا معاشی نظام تجویز کرنے کے ساتھ ہی ساتھ ریاست اور قانون کے ذریعے سے افلاس کو دور کرنے اور کارخانے کے مالکوں کی زیادتیوں کو کم کرنے کے لئے جو کچھ کیا جاسکتا تھا کیا۔ اس نے کل معاشرے کی اصلاح کا ذمہ نہیں لیا، نہ معاشی مسائل کو سین سیسوں کی طرح مافوق الطبیعی نظریوں میں الجھایا، بلکہ اپنی نظر سرمایہ داروں اور مزدوروں کے مسائل پر قائم رکھی اور اپنے دائرہ عمل کو یہیں تک محدود رکھا۔ اس وجہ سے موجودہ اشتراکیت کا بانی اسی کو سمجھنا چاہئے۔

اوٹن شہر مین چسٹر میں کئی سال تک ایک کارخانے کا منتظم رہا۔ اپنے کام میں وہ بہت ہوشیار تھا، مگر مزدوروں کی حالت دیکھ کر وہ اپنی ترقی کے بجائے ان کی فلاح کی فکر میں پڑ گیا۔ اس نے چند اور سرمایہ داروں کے ساتھ مل کر گلاسگو شہر کے قریب لینارک [۲] میں ایک کارخانہ خریدنا اور اس کے مزدوروں کی زندگی کو اپنے خیالات کے مطابق تنظیم دینا۔ اس نے تمام مزدوروں کو ایک جگہ آباد کیا، انتہائی دکانیں کھولیں جن میں وہ اپنی ضرورت کی چیزیں خرید سکتے تھے، ان کی تعلیم کا انتظام کیا، اور ان کے کام کے اوقات اور کارخانوں کے مقابلے میں بہت کم کردئے۔ یہ تجربہ نہایت کامیاب ثابت ہوا، لینارک کی بستی ایک مثالی نمونہ بن گئی جس سے مزدوروں کے اور حامی سبق حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن اوٹن جس قدر سرمایہ اس بستی میں لگانا چاہتا تھا وہ اس کے ساتھی فراہم کرنے پر تیار نہیں تھے، اور آخر کار اختلافات کی وجہ سے اوٹن کو لینارک چھوڑنا پڑا۔ اس نے اس قسم کے تجربے اور دو چار جگہ بھی کئے جو کامیاب ہوئے مگر زیادہ دن تک قائم نہ رہ سکے۔ شروع میں مالک کے ممتاز لوگ اوٹن کی مدد کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے، لیکن ایک تقریر میں اس نے مذہب کے متعلق ایسے خیالات ظاہر کئے کہ سب اس سے ناراض ہو گئے۔ ہمر کے آخری سالوں میں اس نے لندن میں سکونت اختیار کر لی، اور وہاں اپنے خیالات کا پرچار کرنا رہا۔

[۱] Robert Owen—(۱۷۷۱—۱۸۵۸) -

[۲] Lanark—

اوٹن اصلاحی کوششوں میں ریاست سے مدد ٹھہرنے کے خلاف نہیں تھا۔ ریاست کو مزدوروں کی حالت کی طرف متوجہ کرنے کی جو کوششیں ہو رہی تھیں، اور جن کا پہلا نتیجہ ۱۸۱۹ کا قانون کارخانہ جات تھا، ان میں اوٹن بھی شریک تھا۔ ۱۸۱۷ میں اس نے پارلیمنٹ کی ایک کمیٹی کے سامنے ایک رپورٹ پیش کی تھی، جس میں اس نے دکھایا تھا کہ معاشی ابتری اور بے چھلتی کا اصل سبب مزدور اور مشین کا مقابلہ ہے، اور یورپی معاشرہ اپنی دشواریوں سے اس وقت تک نجات نہیں پائے گا جب تک کہ مزدوروں میں اتحاد نہ ہوگا، اور ان کی اجتماعی قوت مشین پر حاوی نہ ہو جائے گی، یعنی جب تک مشین نوع انسانی کی بیماریوں کا ذریعہ نہیں بلکہ انسان معترض مشین استعمال کرنے کا ذریعہ سمجھا جائے گا۔ اس سلسلے میں اوٹن نے ایک تجویز پیش کی جو فوری اے کے فٹنر کی تجویز سے بہت مشابہ ہے، اور جو خود اوٹن کی قائم کی ہوئی مزدوروں کی بستی کا خاکہ ہے۔ حکومت نے اس کی تجویز پر عمل نہیں کیا، مگر اس کے خیالات کی اشاعت بہت ہوئی اور ملک کے اکثر روشن خیال لوگ اس کے ہمدرد اور حامی بن گئے۔ اوٹن کے کام کو پے صبری، مذہب اور اخلاق کے معاملے میں انتہا پسندی اور انسان کی فطرت پر بھینچا اعتدال نے بگاڑ دیا۔ پھر بھی وہ بہت سی یادگاریں چھوڑ گیا۔ چھوٹے بچوں کے اسکول سب سے پہلے اسی نے قائم کئے، مزدوروں کی اتحادی تحریک کی اسی نے بنیاد ڈالی، اور ایڈارک میں اس کا ایک نمونہ بھی پیش کر دیا۔ لندن میں اس نے مبادلہ محنت کا دفتر قائم کیا، جس کے ذریعے سے مزدوروں کو ایک دوسرے کی حالت معلوم ہوتی رہتی تھی، اور جب کارخانوں میں جنگیں خالی ہرتیں تو اس کی بھی خبر مل جاتی تھی۔ مزدوروں کی تنظیم کے علاوہ اوٹن نے کام کے اوقات کم کرانے کی بہت کوشش کی، اور اپنے تجربے سے ثابت کر دیا کہ کام کا وقت گھٹانے سے کارخانہ داروں کو نقصان کے بجائے فائدہ ہوتا ہے۔ سواسیہات کے نقطہ نظر سے اس کی تجویز کہ ملک کو چھوٹی، خود مختار بستیوں میں تقسیم کر دینا چاہئے، سب سے زیادہ قابل قدر ہے۔

۱۸۳۰ میں چارلسٹ تحریک [۱] شروع ہوئی، جس کا مقصد مزدوروں کو حق رائے دہندگی دلوانا تھا، تاکہ وہ ملک کی سہاسی زندگی میں حصہ

لے سکیں۔ لیکن ۱۸۳۲ء میں جو اصلاحی قانون جاری ہوا اس سے مزدوروں کو مطلق فائدہ نہیں ہوا، اور چارٹسٹ تحریک خود بخود فنا ہوگئی۔ اس کے بعد ”عیسائی اشتراکیوں“ نے زور باندھا۔ اس جماعت کی روح رواں کنگزلی، مورس اور لڈلو [۱] تھے۔ ان لوگوں نے مزدوروں کی اقتصادی تحریک کو بہت مضبوط کر دیا، اور قصانیف کے ذریعے سے اشتراکیت کی تبلیغ کرتے رہے۔ مگر ان کا کوئی خاص سیاسی فلسفہ نہیں تھا، اور انہوں نے کوئی نیا معاشی نظام بھی نہیں تجویز کیا۔ انگلستان میں مزدوروں کی قسمت کا فیصلہ پارلیمنٹ کے لیگسروں کے ہاتھ میں رہا، اور انہوں نے کچھ اس وجہ سے کہ خیالات بدل گئے تھے، اور مزدوروں اور سرمایہ داروں کو ان کے حال پر چھوڑ دیئے کے بجائے ریاست کا فرض سمجھا جانے لگا تھا کہ ان کے جھگڑوں کو خام مواد کے لحاظ سے طے کرے، کچھ مزدوروں کی اقتصادی تحریک کی ترقی دیکھ کر اور اس کی قوت سے مرعوب ہو کر رفتہ رفتہ مزدوروں کو ان کے سیاسی حقوق دئے، کام کا وقت گھٹایا اور مزدوری کا نرخ بڑھایا۔

انگلستان سلامت روی کے لئے مشہور ہے، اور وہاں صرف سیاسی مذہبوں میں نہیں بلکہ ان لوگوں میں جڑھوں سرمایہ داری کے نظام سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا انتہا پسندی بہت کم نظر آتی ہے۔ ۱۸۳۰ء کی شورش کے بعد پھر مزدوروں میں زیادہ ہیجان نہیں پیدا ہوا اور انہوں نے پارلیمنٹ اور حکومت پر قبضہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ لیکن چارٹسٹ تحریک کا جواب تقریباً ہر ترقی یافتہ یورپی ریاست میں ملتا ہے، اور دوسری ریاستوں میں انگلستان کے مقابلے میں بہت زیادہ ہنگامہ برپا ہوا۔ صنعتی انقلاب سب سے پہلے انگلستان میں نمودار ہوا تھا، اور اسی وجہ سے بے چینی بھی سب سے پہلے وہیں ظاہر ہوئی۔ فرانس اور جرمنی میں پہلی سیاسی شورش جس میں مزدور شریک ہوئے اور جس میں ان کے سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا گیا، ۱۸۴۸ء کے انقلابات تھے۔ اشتراکیت کی تاریخ میں یہ سال بہت اہم ہے۔ اس وقت آزادی کی تمام تحریکیں گویا ایک جگہ پر آکر مل گئیں، اور جس طرح چھوٹے چھوٹے نالے مل کر دریا میں سیلاب پیدا کر دیتے ہیں، ان تحریکوں نے یورپ میں تہلکہ مچا دیا۔

فرانس میں اسی سال ایک زبردست انقلاب ہوا، جیسے پہلا کرنے میں جمہور کے سیاسی، اخلاقی اور معاشرتی حوصلے شامل تھے۔ وہیں یہاں صرف اشتراکیت سے بحث ہے، جس کا سب سے ممتاز نمائندہ لوئی بلان [1] تھا۔ بلان انقلابی شکامے میں پوری طرح شریک ہوا اور اس زمانے میں جو عارضی حکومت قائم ہوئی اس کا رکن بھی تھا۔ اسے یقین تھا کہ جب تک حکومت بالکل جمہوری نہ ہو جائے اور ہر شخص کو رائے دہندگی کا حق نہ مل جائے، اس وقت تک معاشرتی اصلاح ناممکن ہے۔ اس بنا پر اس نے حلقہ رائے دہندگان کی توسیع کے لئے پوری کوشش کی، اور ۱۸۴۸ کی جمہوری حکومت نے رائے کا حق ہر شخص کو بلا کسی قید کے دے بھی دیا۔ مزدور اور سرمایہ دار کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے بھی بلان نے ایک تجویز پیش کی۔ اس نے نزدیک مزدوروں کی سب سے اہم ضرورت "صلعتی سامان" تیار، یعنی اوزار، مشینیں، اور کاروبار چلانے کے واسطے مناسب سرمایہ۔ ریاست کا فرض ہے کہ یہ سب چیزیں فراہم کرے، کہونکہ "ریاست دراصل غریبوں کی خزانچہ ہے"۔ خزانچہ کی خدمات انجام دینے کی بہترین صورت بلان کی رائے میں یہ تھی کہ ریاست اپنے سرمائے سے "قومی کارخانے" کھولے، ان کے لئے کلی سامان فراہم کرے، دستور بدائے اور پہلے سال کے لئے عہدہ دار مقرر کرے۔ اس نے بعد یہ کارخانے خود مختار کرنے چاہیں، یہ ملی اخراجات اور آمدنی کی تقسیم، عہدہ داروں کا انتخاب اور کاروبار کو ترقی دینے کی تدبیریں کارخانوں کے مزدوروں اور کارکنوں پر چھوڑ دی جائیں۔ بلان کا خیال تھا کہ اگر ایک مرتبہ ایسے کارخانے قائم ہو گئے تو وہ اپنا کام چلتے رہیں گے، سرمایہ داروں کے ذاتی کارخانے خود بخود خراب نہ جائیں گے، اور جنو خرابیاں ان کی وجہ سے پیدا ہوتی تھیں وہ بھی رفع ہو جائیں گی۔ بلان کی تجویز بہت مقبول تھی، اور ۱۸۴۸ کی انقلابی حکومت نے قومی کارخانے کے کچھ حصے سرمایہ بقی دیا۔ لیکن سرمایہ نافذی تھا، تجارت کی خالصت بہت خراب تھی، اور بلان کی مخالفت ایک زبردست پارٹی تھی جس نے اس کے تجویزوں کو ناکامیاب بنانے کا تہیہ کر لیا تھا۔ اس سبب سے ریاست کا روزیہ ضائع ہوا، اور بلان کی کوششیں ناکام رہیں۔ لیکن اس میں نہ اس کا قصور تھا نہ اس کے خیالات کا۔

۱۸۴۸ کا سال جرمن اشتراکی اور جمہوری تحریک کی تاریخ میں وہی اہمیت رکھتا ہے جو فرانس کی تاریخ میں - وہاں بھی یہ سال کوششوں اور تجربوں اور ناکامیوں کا زمانہ تھا - لوئی بلان کی طرح جرمنی میں بھی اشتراکیت کا ایک زبردست مبلغ اور مزدوروں کا حامی پیدا ہوا اور گو جمہوریت کے شیدائی صرف چند روز اپنی کامیابی کی خوشیاں مناسکے، مگر سال [۱] کے ہاتھوں اشتراکیت کی بلہاد بہت مضبوط ہوگئی - سال عالم یا فلسفی نہیں تھا، مزدوروں کے رہبر کی زندگی کا جو طریقہ ہونا چاہئے وہ اس نے کبھی نہیں اختیار کیا، وہ ایک شریف خاندان کا اور بہت خوشحال آدمی تھا، اس کی دعوتیں مشہور تھیں اور اس کا میل جول زیادہ تر رٹھسوں سے رہتا تھا - اسی سبب سے اس کو اشتراکیت کا پرچار کرنے اور اشتراکی اصولوں کی قدو و ملزات جرمنی کی سیاسی دنیا میں قائم کرنے میں آسانی ہوئی - اس نے ۱۸۶۲ میں اشتراکی جمہوری پارٹی قائم کی، اور اشتراکیت کو ریاست کی پالیسی بنانا رفتہ رفتہ ایک بہت بڑی جماعت کا نصب العین ہوگیا -

سال نے سیاسیات یا معاشیات کے علمی ذخیرے میں کوئی اضافہ نہیں کیا - اس کی سب سے بڑی خوبی اس کی شستہ زبان اور موثر اسلوب بیان تھا - لیکن مروجہ معاشی نظریے تسلیم کر کے اس نے ثابت کر دیا کہ اگر ریاست نے معاشی زندگی کی تنظیم بہت جلد اپنے ذمے نہ لی تو مزدوروں کا باقی رہنا دشوار ہو جائے گا - مزدوروں میں سال کے نزدیک وہی لوگ شامل نہیں جو اجرت پر کارخانوں میں کام کرتے ہیں بلکہ وہ تمام لوگ جو اپنی محنت سے معاشرے کو فائدہ پہنچاتے ہیں اور اس کی ترقی میں مدد دینا چاہتے ہیں - اسی وجہ سے اس کی نظر میں معاشی مسائل کا حل کرنا اور بھی اہم ہے، اور یہ کام سرمایہ داروں اور مزدوروں پر نہیں چھوڑا جاسکتا بلکہ ریاست کا فرض ہے کہ اسے اپنے ہاتھ میں لے - سال کے زمانے میں صرف جرمنی ہی نہیں بلکہ تمام یورپ کے مدبر جو کسی قدر روشن خیال تھے اور بادشاہوں کی خوشامد نہیں کرنا چاہتے تھے زیادہ تر حریت پسند تھے، اور ان کا ایک طرف تو یہ اصول تھا کہ حکومت کو دستوری بنائیں، اور شاہی اقتدار کو قاعدے قانون اور رائے عامہ کا پابند کریں، دوسری طرف یہ کہ ریاست کے دائرہ اثر کو جہاں تک

ہوسکے محدود کریں ، تاکہ انفرادی آزادی میں کسی قسم کا خلل نہ پڑے ۔
 لسانل پر ہیگنل کے خدشات کا اثر تھا ، اس نے حریت پسندوں کے سیاسی
 فلسفے کا ، جو ریاست کو متضاد ایک چوکیدار بنانا چاہتا تھا ،
 خوب مذاق اڑایا ، اور اس کے مقابلے میں ایک نظریہ پیش کیا جس
 کے رو سے ریاست حق اور قوت کی یکجہائی کا مظاہر ہے ، علم
 ریاست کا رہبر ہے اور کامل جمہوریت آزادی ، تہذیب ، اخلاق اور
 اجتماعی ترقی کا ذریعہ ہے ۔ ریاست کا احترام کرنا لسانل نے شعل سے سونکھا
 تھا ، لیکن ہیگنل نے معاشی مسائل کو نظر انداز کیا تھا اور بادشاہی کا وہ
 اس قدر معتقد تھا کہ اس نے جمہوریت کے امکانات پر اچھی طرح غور نہیں
 کیا ۔ لسانل نے یہ کمی پوری کر دی ، کہوں کہ اس نے ریاست کو معاشی
 اصلاح کا ذمہ دار بنا دیا ، اور عام حق رائے دہندگی کا مطالبہ کرکے
 ریاست کو کسی خاص قوت یا طبقے کا آلہ کار بلے سے بچانا چاہا ۔
 لسانل کی تعلیم ریاستی اشتراکیت کی سب سے پہلی اور سب سے مکمل
 تجویز ہے ۔

عام حق رائے دہندگی سے لسانل اور دوسرے جمہوریت کے شیدائوں کو
 جو امیدیں تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں ، اور آبادی کی اکثریت ہونے کے باوجود
 مزدور ریاست کی پالیسی پر ابھی تک اتنا اثر نہیں ڈال سکے تھیں کہ ایسی
 معاشی اصلاح جس سے دولت کی تقسیم میں تناسب ہو جائے عمل میں
 آسکے ، یا مزدوروں کو ان پتہروں میں سے جو ان کی محنت سے پیدا کی جاتی
 ہیں پورا پورا حق دیا جاسکے ۔ سرمایہ داری کی بڑھتی گئی کے لئے لسانل نے
 جو تجویز پیش کی ، یعنی یہ کہ ریاست مزدوروں کو کارخانے قائم کرنے کے
 واسطے روپیہ دے اور اپنی نگرانی اور امداد سے کارخانوں کو کامیاب بنائے ، اس
 پر بھی عمل نہیں کیا گیا ، گو بظاہر لوئی بلان کے "قومی کارخانوں" کی طرح
 لسانل کی تجویز میں بھی کوئی خامی نظر نہیں آتی ۔ لسانل کے اس قابل
 قدر نظریے کو کہ ریاست قوم کے ہر طبقے کی مدد ہے اور اسی کو تمام معاشی
 مسائل طے کرنا چاہئیں اشتراکیت کے حامیوں نے ترک کر دیا ، اور انگلستان
 کے سوا ہر ملک میں موجود سیاسی اداروں نے ذریعے سے مزدور اور سرمایہ دار
 کے درمیان انصاف کرنے کا خدائیں اشتراکی فلسفے اور عملی پروگرام سے خارج
 کر دیا گیا ہے ۔

انگلستان میں، جیسا کہ دائیسی نے دکھایا ہے [۱]، ۱۸۸۰ء کے بعد سے ریاست نے کل قومی مسائل میں دخل دینا اپنا مسلک بنا لیا، اور عدالتی فیصلوں اور پارلیمنٹ کے قوانین نے مزدور اور سرمایہ دار کے کل معاملات کو ریاست کے ماتحت کر دیا، مزدوروں کی انجمنوں کا وجود قانوناً تسلیم کر لیا گیا، کام کے اوقات اور مزدوروں کی اجرت قانون کے ذریعے سے مقرر ہونے لگی، ریاست نے کارخانوں کی نگرانی شروع کر دی، اور جہاں تک ہوسکا تجارت کو فروغ دینے اور مزدوروں اور سرمایہ داروں کے درمیان ہم آہنگی قائم رکھنے کی کوشش کرتی رہی۔ لیکن یہ ریاست کی نئی پالیسی کا صرف ایک پہلو تھا اور اس کے نئے مسلک کا صرف پہلا قدم۔ جو لوگ اس پالیسی کے حامی ہوں ان کا نصب العین ایک ایسی حالت ہے جب حکومت کا طرز عمل رائے عامہ کا صحیح عکس ہوگا، ذاتی ملکیت بہت محدود ہوگی، زمین، سرمایہ، کارخانے، تمام تعلیمی اور معاشرتی ادارے، اور تقریباً کل تجارتی کاروبار ریاست کے ہاتھ میں ہوگا اور قومی دولت قوم کے تمام افراد میں اس طرح منقسم ہوگی کہ نہ کوئی شخص بقیہ مملکت کٹے عیش و آرام سے رہے گا اور نہ کوئی مملکت کرنے کے باوجود فاقے کرے گا۔ نصب العین کے اعتبار سے اس خیال کے لوگوں اور انتہا پسند اشتراکیوں میں بہت کم فرق ہے، جو اختلاف ہے وہ طرز عمل میں ہے۔ انگلستان کے ریاستی اشتراکی، جن کا علمی شعبہ ”فیبی ان سوسائٹی“ [۲] اور عملی شعبہ ”لیبر پارٹی“ [۳]، انصاف کا ایک اعلیٰ نصب العین رکھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ سلامت روی کے بہت قائل ہیں۔ فیبی ان سوسائٹی کے اراکین نے مختلف معاشی اور انتظامی مسائل کا مطالعہ [۴] کر کے ریاست کے حکام کو ایک حد تک اپنا ہم خیال بنایا ہے اور پھر ان کے ذریعے سے اصلاحیں کرائی ہیں۔ لیبر پارٹی تقریباً انہیں

[۱] A. V. Dicey: Law and Opinion in England—[۱]

[۲] Fabian Society—اس کے سب سے ممتاز اراکین سقٹی وب (Sidney Webb)

ان کی بیوی، برنارڈ شا (Bernard Shaw)، مسز ایفی بسنٹ (Mrs. Annie Besant) وغیرہ تھے۔ یہ ۱۸۸۴ء میں قائم ہوئی۔

[۳] Labour Party—پہلے یہ ۱۸۹۳ء میں انڈیپنڈنٹ لیبر پارٹی (Independent

Labour Party) کے نام سے قائم ہوئی، ۱۹۰۶ء کے بعد سے لیبر پارٹی کہلاتی ہے۔

[۴]—اس سلسلے میں بہت سے علمی رسالے جو Fabian Tracts کے نام سے مشہور ہیں

شائع کئے گئے۔

کے اصولوں پر عمل کرتی ہے، مگر اس کا طریق کار دوسرا ہے۔ وہ پارلیمنٹ کے رویے کو مزدوروں کی ضروریات اور اپنے خاص معاشی اور سماجی عقائد کے مطابق بدلنا چاہتی ہے۔ لیکن کوئی ذمہ دہن یا فلسفہ نہ غریبی ان سوسائٹی کا ہے نہ لیبر پارٹی کا۔ دونوں انتہائی موقع اور مسئلہ کا بہت لحاظ کرتی ہیں اور عملی کامیابی کو فلسفیانہ صحت پر ہوشہ ترجیح دیتی ہیں۔ دونوں اشتراکیت کی ان شکلوں سے جن کا یورپ کے اور ملکوں میں چرچا رہا ہے ملحدہ اور خائف رہی ہیں۔

۳۔ اشتراکیت

۱۸۴۸ء کے بعد سے اشتراکیتوں کے دو فرقے رہے ہیں، ایک تو وہ جو تدریجی اصلاح چاہتا ہے اور جسے انقلاب میں نہ صرف معاشرے کا عام طور پر بلکہ مزدوروں کا خاص طور پر نقصان نظر آتا ہے اور دوسرا وہ جس نے جلد سے جلد ایک عالم گیر انقلاب کے ذریعہ سے معاشرتی نظام کی دیکھ بھال کا بہتر اٹھایا۔ سلامتی روی کے معتقد ریاستی اشتراکی بن گئے۔ زندگی کے ہر پہلو میں، سیاسی نظام کے ہر شعبہ میں، جہاں کہیں اور جس طرح سے بھی ان کو کسی اشتراکی اصول کو عمل میں لانے اور ذاتی سرمایہ داری کی خرابیوں کو رفع کرنے کا موقع ملے انہوں نے اسے غلبہ جانا اور ایسے وقت کے منتظر نہیں رہے جب غریبوں میں ایک ہی سادہ اصلاح کی جاسکے۔ ان کو اپنے ملک کے سیاسی وہیروں پر بھی کسی قدر اعتماد رہا ہے وہ اپنے کام میں ان کی مدد لینے کی کوشش کرتے رہے اور حکومت اور مجلس قانون ساز میں اپنے نمائندے بٹانے کی انہیں ہمیشہ فکر رہی۔ اشتراکیوں کے انتخاب پسند فرقے، یعنی اشتراکیوں نے ۱۸۴۸ء کے بعد مزوجہ سیاسی نظام کو سرمایہ داروں کی حکومت قرار دے کر سرمایہ داری کی طرح اس کی بنی مشالمت شہوت کر دی اور اسے تباہ کرنے کی اپنی ذمہ داری کی شرط فرض کر لیا۔ ان میں سے بعض نے حکومت کے نئے نظریے پیش کئے لیکن سوا اس کے کہ موجودہ ریاست میں انقلاب پیدا کیا جائے اور سیاسی اقتدار سرمایہ داروں کے بجائے مزدوروں کے ہاتھ میں آجائے انہیں سرمایہ داری کے پانچ سے دھائی حاصل کرنے کی اور کوئی صورت نظر نہیں آئی اور وہ موجودہ ریاستوں کے دشمن بن گئے۔

اشتراکی جماعت میں سب سے ممتاز شخصیت کارل مارکس [۱] کی ہے، اور اشتراکیت کا سب سے مکمل اور موثر فلسفہ بھی اسی نے پیش کیا ہے۔ وہ نسلاً یہودی تھا اور اس کی پیدائش جرمنی میں ہوئی، چنانچہ اس کی تصانیف میں دونوں قوموں کی بہترین ذہنی اور علمی صفات نظر آتی ہیں۔ یہودی تخیل کی بلند پروازی اور وہ صبر، استقلال اور دیانت داری اور جو جرمن عالموں کا مایہ ناز ہے، ان سب چیزوں نے مل کر کارل مارکس کے ذہن میں غیر معمولی تیزی اور گہرائی، اس کے خیالات میں صحت اور ترتیب اور طرز بیان میں زور پیدا کر دیا۔ اس کی طبیعت بہت پر جوش رہی تھی، اس نے مطالبوں کی سیاسی اور معاشی استبداد کی پیش کش کا بیڑا اٹھایا، اور اپنی تمام عمر اس کوشش میں صرف کر دی کہ مزدوروں کو ان کی حالت سے آگاہ کرے اور متحد ہو کر سرمایہ داروں سے لڑنے پر آمادہ کرے۔ اس نے ایک طرف اشتراکیت کی علمی بنیاد بہت مضبوط کر دی، اور دوسری طرف مختلف ملکوں کے مزدوروں میں تعلق پیدا کر دیا، اور ان کے سامنے عملی کاروائی کا ایک پروگرام بھی پیش کر دیا۔ معاشی اور سیاسی تاریخ سے اس نے اشتراکیت کا ایک مکمل نظام فلسفہ اخذ کیا، اور اس نے اسے محض معاشی مسائل تک محدود نہیں رکھا، بلکہ ایک فلسفہ حیات، ایک مذہب کی صورت دیدی۔

کارل مارکس کے نظریوں میں ہمارے لئے سب سے زیادہ قابل قدر اس کا فلسفہ تاریخ ہے، جو ہیگل کے فلسفے سے بہت مشابہ ہے، اگرچہ اس کا مطالب بالکل دوسرا ہے۔ مارکس کی طالب علمی کے زمانے میں ہیگل کا جرمنی کی تعلیم گاہوں میں بہت چرچا تھا، اور اس کا اثر مارکس کے ذہن پر پورنا قدرتی امر تھا۔ ہیگل کی ذہنیت اور تھی، نصب العین اور تھا، اور اپنی بحث سے اس نے جو نتیجے نکالے انہیں مارکس نے تسلیم نہیں کیا۔ اس کے علاوہ کمزوریاں اور تعصبات جو مجرد علمی ذوق اور خالص ذہنی زندگی سے انسان میں پیدا ہو جاتے ہیں، مارکس کے یہاں نظر نہیں آنے، لیکن تاریخ کی تشریح کا جو اصول ہیگل نے قائم کیا تھا وہ مارکس نے بھی اختیار کیا۔ ہیگل کی طرح مارکس کے بھی یہ خیال ذہن نشین ہو گیا تھا کہ تاریخی ارتقا کی کوئی ایک شاہراہ ضرور ہے جس پر سے انسان کے قدم کبھی

نہیں ہٹتے ہیں، نشو و نما کا کوئی ایک سلسلہ ہے جسے انسان نے محسوس نہیں کیا، مگر جو شروع سے آخر تک قائم رہا۔ ارتقا کی شاہراہ، نشو و نما کا سلسلہ دریافت کرنے میں مارکس نے یہی ہیٹکل کی طرح زیادہ تر مطلق سے کام لیا، اور زندگی کو منطقی مقدمات و نتائج کا ایک پیچ در پیچ سلسلہ فرض کر لیا۔ ہیٹکل نے اصل چیز کو تصور کو قرار دیا تھا اور معاشرتی مظاہر کو اس کے مجسمے بتایا تھا، جن کی شکل بدلتی رہتی ہے اور جابھیں انسان اپنے تصور سے زیادہ نزدیک لانے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ مارکس کا استدلال تھا کہ معاشی نظام معاشرے کی جان ہوتا ہے اور مذہب، تہذیب، فلسفہ حیات، قانون، لطیفہ سب اسی معاشی نظام کا عکس ہوتے ہیں۔ ہیٹکل آزادی کے تصور کی قدریجی نشو و نما کو انسانی تاریخ کا سمت سمجھتا تھا، مارکس نے معاشی نظام کو یہی مرتبہ دیا ہے، اور اس نے ارتقا میں انسان کی ترقی دیکھائی ہے۔ اس وجہ سے ہیٹکل کا فلسفہ تھالی اور مارکس کا مادی یا معاشی کہلاتا ہے۔

نشو و نما کا طریقہ بتانے میں بھی مارکس نے ہیٹکل کی پیروی کی ہے۔ ہیٹکل نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ انسان اپنی روحانی اور جسمانی ضروریات کو دیکھتے ہوئے کوئی خاص معاشرتی نظام قائم کرتا ہے، اور اس نظام کو ہم حق کے مروجہ تصور کا مجسمہ سمجھ سکتے ہیں۔ پھر ایک وقت آتا ہے جب یہ نظام حق کے تصور کے مطابق نہیں، معام ہوتا، لوگ اس نظام کی تردید کرتے ہیں، اور اس تردید کا نتیجہ ایک نیا نظام ہوتا ہے جو گذشتہ اور موجودہ تہذورات اور نظام کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے مارکس نے یہ دکھایا ہے کہ ہر زمانے میں صنعتی پیداوار کا ایک خاص طریقہ ہوتا ہے، اور اسی کے مطابق تمام معاشرتی تعلقات معین ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ پیداوار کے طریقہ اور ان معاشرتی تعلقات میں جو اس کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ہم آہنگی نہیں رہتی، اور معاشرتی تعلقات کو ایک نئی شکل دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہی ہیں وہ کوششیں جو تاریخ میں انقلابوں اور شورشوں کے نام سے مشہور ہیں۔ مورخ ان کی مابین سے واقف نہیں ہیں، مگر یہ دوشی تعجب کی بات نہیں، اس لیے کہ وہ لوگ جن ان انقلابوں میں شریک ہوتے ہیں خود نہیں محسوس کرتے کہ وہ دراصل کس چیز کے لئے لڑ رہے ہیں۔ لیکن اگر ہم فور کریں تو اس معمر کو حل کر سکتے ہیں اور ہمیں معام دیوانے کا کہ جو انسانی ترقی اور سیاسی اداروں کی ترقی میں

معاشرتی تعلقات کی نئی شکلیں ہیں جو انہیں صنعتی پیداوار کے نئے طریقوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے دی گئی ہیں - انقلابی شورشیوں مارکس کے نظام میں وہی حیثیت رکھتی ہیں جو ہیکل کے فلسفے میں تردید کی ہے اور اس طرح واضح ہو جاتا ہے کہ ہیکل اور مارکس کی منطق اور بحث کے اصول ایک سے ہیں " اگرچہ دونوں کے عقائد میں بنیادی فرق ہے -

چونکہ صنعتی پیداوار کے طریقے اور ان معاشرتی تعلقات میں جو ان کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں کوئی نہ کوئی اختلاف رہتا ہے، اس لئے انہیں ہم آہنگ رکھنے کی کوشش ہمیشہ جاری رہتی ہے - کبھی کبھی جب اختلاف بہت بڑھ جاتا ہے تو یہ کوشش انقلاب کی صورت بھی اختیار کر لیتی ہے، مگر اختلافات اگر نمایاں نہ ہوں تو ہمیں یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ موجود نہیں - صنعتی پیداوار کے طریقے اور معاشرتی تعلقات میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ مختلف طبقوں کی جنگ میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ معاشرے کے تمام طبقے معاشی نظام کے اجزا ہوتے ہیں اور اس طرح کارل مارکس اس نتیجے پر پہنچتا کہ " تمام انسانی تاریخ، سوا اس زمانے کے جب زندگی بالکل ابتدائی شکل میں تھی، مختلف معاشرتی طبقوں کی جنگ کا قصہ ہے " -

معاشی اور معاشرتی نشو و نما کے طریقے کو کارل مارکس نے یورپ کی تاریخ سے ایک مثال دے کر واضح کیا ہے - پندرھویں صدی میں جاگیردار نظام رائج تھا، اور وہی معاشرتی نظام کی بنیاد تھا - رفتہ رفتہ تجارت کو فروغ ہوا، نئے نئے ملک دریافت کئے گئے، تجارت کی نئی شاخیں معلوم کی گئیں، بحری سفر کے خطرے کم ہوئے - اس کی وجہ سے معاشی نظام میں یہ فرق پیدا ہوا کہ ایک طبقہ سرمایہ داروں کا نمودار ہوا جس نے ایک طرف تو پیشہ دروں کی جماعتوں اور برادریوں پر جاری ہو کر قرون وسطی کے دستکاروں کو مزدور بنادیا اور دوسری طرف تجارت کے نئے ذریعوں سے پورا فائدہ اٹھانے کی نیت سے دولت بہت بڑھائی - لیکن معاشرتی اور سیاسی نظام میں اس طبقے کی جو حیثیت ہونا چاہئے تھی وہ اسے حاصل نہیں ہوئی، اور معاشرے اور ریاست پر شرفا اور امرا قابض رہے - اس سبب سے ان دنوں میں متضامیت پیدا ہوئی اور آہستہ آہستہ بہت بڑھ گئی - آخر کار لڑائی کی نوبت آگئی، اور فرانسیسی انقلاب میں سرمایہ داروں کے طبقے کو شرفا پر پوری طرح فتح حاصل ہوگئی - مگر اس دوران میں صنعتی پیداوار کے طریقوں میں

تبدیلیاں اور ترمیمیں ہوتی رہیں، مشینیں ایجاد ہوئیں، کارخانے قائم ہوئے، اور ان کے ذریعے سے ایک نیا طبقہ مزدوروں کا پیدا ہو گیا۔ سرمایہ داروں نے شرقاً پر فتح پانے کے بعد معاشرتی زندگی پر اسی طرح قبضہ کر لیا جیسے پہلے شرقاً اور امریکا نے کیا تھا، اور اپنا قبضہ رکھنے کے لئے وہ نعرہ ممکن کشش کر رہے ہیں۔ اپنے فائدے کے لئے وہ مزدوروں پر نعرہ قسم کا ظلم روا رکھتے ہیں اور اگر انہیں زندہ رکھتے ہیں تو بس اس لئے کہ ان کی محتاجت سے اپنی دولت بڑھاتے رہیں۔ لیکن مزدوروں کی تعداد بہت بڑھ رہی ہے، سرمایہ داری کے مخصوص معاشی نظام کو جتنی ترقی ہوگی اتنی ہی ان کی تعداد اور بڑھتی جائے گی اور ان کا اناس بھی بڑھے گا۔ آخر میں وہ اس پر مجبور ہو جائیں گے کہ متحد ہو کر سرمایہ داروں کا مقابلہ کریں۔ اس جنگ میں ان کی کامیابی یقینی ہے، اور ان کی کامیابی کے ساتھ ایک نیا معاشرتی نظام قائم ہوگا جو صنعتی پیداوار کے نئے ذریعوں کے مطابق ہوگا۔

یہ ہے مارکس کا مادی فلسفہ تاریخ، اور یہ ہے معاشرتی طبقوں کی دائمی جنگ۔ آئندہ کا اشتراکی نظام مارکس کے نزدیک متحضر ایک دل کی آرزو نہیں ہے، اس کو انسانی کششیں، تمدنی کا جذبہ، انسان پسندی وجود میں نہیں لائے گی، بلکہ معاشرتی ملحق اور رہتوں جو معاشرے کے اندر کارفرما ہیں۔ گذشتہ زمانے میں یہ قوتیں جس طرح زندگی اور معاشرتی نظام کو بدلتی رہی ہیں وہ عموماً معلوم ہیں، آئیے چل کر وہ جو رنگ لائیں گی اس کی نسبت بھی کامل یقین کے ساتھ پیشگوئی کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس عقیدے کے باوجود مارکس نے لوگوں کے دل پر اثر ڈالنے کی انتہائی کوشش کی۔ وہ سرمایہ داروں پر ظالم ہونے کا الزام نہیں لگاتا، اس کے خیال میں معاشرتی نظام نے سرمایہ داروں کو اپنا خاص رویہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ مگر ان لوگوں نے مزدوروں پر جو زیادتیاں کیں اور جس طرح سے ان کا خون چوسا اسے مارکس نے بہت تفصیل کے ساتھ اور سہولتوں مثالیوں سے کر بیان کیا ہے۔ اس کی تصانیف "سرمایہ" پورے کے بعد قابل ملاحظہ ہے کہ انسان کا دل پتھل نہ جائے اور وہ اس نظام کو جس نے یہ سب کچھ روا رکھا درجہ برہم کرنے کا قہر نہ کرے۔ انسانی تاریخ کی مارکس نے جو تشریح کی ہے اسے سمجھنا ذرا مشکل ہے، اشتراکی انقلاب اور مزدوروں کی حکومت کے ناگزیر ہونے کی اس نے جو دھمکیاں پھری کی ہیں وہ بھی کچھ زیادہ

اُطسیدگان بٹھیں نہیں ہیں، لیکن سرمایہ داروں کے چور و ستم کی داستان پڑے کر خون کھولنے لگتا ہے، اور یہی داستان تھی جس نے مارکس کے فلسفے میں تائید پیدا کی۔

مارکس نے تاریخ کی جو تشریح کی ہے وہ ایک حد تک تو صحیح ہے۔ معاشی حالات کا معاشرتی نظام پر بہت شدید اثر پڑتا ہے، اور ماحول کی ان خصوصیات میں جو انسانی سہرت کی تشکیل میں مدد دیتی ہیں معاشی حالات کا بہت بڑا اور نمایاں حصہ ہوتا ہے۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مورخوں نے معاشی نظام کے مطالعے کو وہ اہمیت نہیں دی ہے جس کا وہ مستحق ہے۔ لیکن یہ سب تسلیم کرنے کے بعد بھی ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ مارکس نے بہت مبالغے سے کام لیا، اور اس کا مادی یا معاشی فلسفہ تاریخ حقیقت سے اتنی ہی دور ہے جتنے اسی قسم کے اور ایک طرفہ فلسفے۔ اسی طرح مارکس کا یہ دعویٰ کہ انسانی تاریخ معاشرتی طبقوں کی باہمی جنگ کی داستان ہے صریحی مبالغہ ہے، اور اس سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ کہ مارکس میں معاشی نظام کے سوا انسانی زندگی کے کسی اور پہلو کی قدر پہچاننے کی صلاحیت نہیں تھی، یا اپنے نصب العین کی خاطر وہ باقی سب کچھ نظر انداز کرنا چاہتا تھا۔

خالص معاشی مسائل میں مارکس نے اپنے زمانے کے مسلمہ نظریے تسلیم کر لئے، اور اپنی بحث کو ان پر منحصر رکھا، مگر ان کی معاشرتی حیثیت بہت کچھ بدل دی۔ سرمایہ دار کو منافع اس طرح سے ہوتا ہے کہ وہ چیزوں کو بنانے یا فراہم کرتے ہیں جو کچھ صرف کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ حاصل کر لیتا ہے۔ مارکس کے فلسفے میں خورج اور آمدنی کا یہ حساب زائد قدر [۱] کے نظریے کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے۔ مزدور کی محنت جو کچھ پیدا کرتی ہے وہ ایک خاص قدر رکھتا ہے، اور سرمایہ دار کی یہ کوشش رہتی ہے کہ اس قدر کو زیادہ سے زیادہ بڑھائے۔ اسی وجہ سے وہ ہر وقت اس فکر میں رہتا ہے کہ کارخانے کا نظام، کام کے طریقے، آلات اور مشینیں بہتر سے بہتر ہوجائیں۔ لیکن مزدور کو کام کی جو اجرت ملتی ہے اس کا اس چیز کی قدر سے جو وہ پیدا کرتا ہے کوئی تناسب نہیں ہوتا، اور سرمایہ دار اگر ایک طرف

چاہتا ہے کہ مزدور کی مصحت زیادہ سے زیادہ کارآمد اور پُرآر ہو ' تو دوسری طرف وہ مزدور کی اجرت اور اس کے ساتھ اس کی حیثیت کھانے کی کوشش بھی کرتا رہتا ہے - صنعتی ترقی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سرمایہ دار آلات اور مشینوں کی بدولت کم سے کم مزدوروں کی مصحت سے زیادہ سے زیادہ اُتار پیدا کرے ' مزدور اپنی تعداد اور اپنی مفلسی کی وجہ سے اس کے مستحق رہیں اور وہ خود کسی طرح سے پابند نہ ہو - سرمایہ داری کے نظام میں علاوہ اس جبر کے جو مزدوروں پر کیا جاتا ہے ' معاشرے کی اپنی حق تلفی ہوتی ہے ' کیونکہ مزدور کا حق ادا کرنے کے بعد جو کچھ بچتا ہے وہ معاشرے کی عام ملک ہے ' جس سے سرمایہ دار اسے محروم رکھتے ہیں -

اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داروں نے زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرنے کے لئے مزدوروں پر ہر طرح کا ظلم کیا ہے - لیکن " زائد قدر " کا نظریہ جس صورت میں مارکس نے پیش کیا وہ ہر اعتبار سے صحیح نہیں مانا جاسکتا ' کیونکہ اس میں بہت سے اخراجات کا کوئی حساب نہیں لگایا گیا جو سرمایہ دار کو برداشت ہونا پڑتا رہا ' اور واقعہ یہ ہے کہ مزدوروں کو جو اجرت دی جاتی ہے وہ سرمایہ دار کے کل اخراجات کا ایک بہت تھوڑا حصہ ہوتی ہے - مارکس نے غالباً اس نظریے کو تھک طرح سے جانچنا نہیں ' اور اسے پیش کرنے میں اس کو تامل بھی نہیں ہوا ' اس واسطے کہ یہ نظریہ اس کے اور دعووں کو ثابت کرنے میں بہت مدد دے سکتا تھا - اس نے ذریعے سے یہ قطعاً ثابت ہو گیا کہ مزدور اور سرمایہ دار میں صلح اور ہم آہنگی بالکل ناممکن ہے ' اور مزدور جب تک کل سرمائے اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع پر قبضہ نہ کر لیں گے ' سرمایہ دار ان کا خون چوستے رہیں گے - اسی نظریے کی بنا پر مارکس نے اُتارہ حقائق کے متعلق پیشین گوئیاں بھی کیں - مزدوروں کی اجرت کم ہوتی رہے گی ' یہاں تک کہ سرمایہ داروں سے لڑنے کے سوا انہیں اور کوئی چارہ نہ رہے ' سرمایہ داروں کی تعداد رفتہ رفتہ کم ہوتی جائے گی ' اور آخر کار دنیا کی پوری دولت تہنیت کر چکے لوگوں کے ساتھ میں آجائے گی جو ساری دنیا کی معاشی زندگی پر حاوی ہو جائیں گے - مزدوروں کو اس سے یہ فائدہ ہوتا کہ ان کے دشمنوں کی تعداد بہت کم ہو جائے گی ' اور چونکہ یہ چند سرمایہ دار دنیا کی معاشی زندگی پر حاوی رہنے کے لئے ایک عالم گیر نظام قائم کرنے پر مجبور ہوں گے ' تمام

دنیا کے مزدور بھی لامحالہ متحد ہو جائیں گے اور متحد ہونے کے بعد ان کے لئے فتح حاصل کرنا بہت آسان ہو جائے گا۔

معاشی زندگی کا ارتقا مارکس کی پیشین گوئیوں کے بالکل مطابق نہیں ہوا۔ اس کا یہ کہنا تو صحیح نکلا کہ مالیات کے مسائل بین الاقوامی حیثیت اختیار کر لیں گے، سرمایہ داری ملکیت کو لازمی کر دے گی، اور سرمایہ داروں کے مقابلے کا نتیجہ عالم گیر جنگیں ہوں گی۔ بڑے سرمایہ داروں کی تعداد اگر بہت کم نہیں ہوئی تو بڑھنے بھی نہیں پائی ہے اور منڈیوں پر حاوی ہو جانے کے لئے سرمایہ دار مقابلہ کرنے کے بجائے ایک دوسرے سے مل بھی جاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ اور بہت سے مظاہر نمودار ہوئے ہیں جنہیں مارکس شمار میں نہیں لایا تھا۔ اگر بڑے سرمایہ داروں کی تعداد نہیں بڑھی ہے تو چھوٹے سرمایہ دار، جو بڑی شراکتی کمپنیوں کے حصے دار ہوتے ہیں، مارکس کے زمانے کے مقابلے میں ہزار گنے ہو گئے ہیں۔ مزدوروں کی حالت خراب ہونے کے بجائے بہتر ہوتی گئی ہے، خوش حال اور مفلس، ہنر سیکھے اور بن سیکھے مزدوروں کا فرق ان کے ارتقاء میں حائل رہتا ہے، اور اس کے علاوہ قوم اور ملک کی وہ تفریق جس کا مارکس کے نزدیک مزدور کو احساس ہی نہیں ہوتا اب تک مختلف قوموں کے مزدوروں کو ایک دوسرے سے بے گانہ بنائے ہوئے ہے۔ حال ہی میں ریاستوں نے معاشی زندگی میں اتنا دخل دینا شروع کر دیا ہے، اور اپنی تجارت اور دولت کے تحفظ کی ایسی تدبیریں کرتی رہتی ہیں کہ بڑے سرمایہ داروں اور عالم گیر تجارتی منصوبوں کا زیادہ کامیاب ہونا اب دشوار معلوم ہوتا ہے۔

مارکس کا فلسفہ اور اس کے معاشی نظریے تفصیلی تفتید کی تاب مشکل سے لاسکتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اشتراکیت کی تعلیم بنفسہ غلط ہے۔ مزدور اور سرمایہ دار کا، غریب اور امیر کا، مظلوم اور ظالم کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے، حقیقی ہے، اور اگر اسے حل کرنے میں کوئی مطلق غلطیاں کرے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس مسئلے کو حل کرنا ہی نہ چاہئے۔ مارکس نے اپنے فلسفے کے ساتھ ایک عملی پروگرام اور آئندہ معاشی اور معاشرتی نظام کے متعلق تجویزیں بھی پیش کی ہیں اور ان پر تہمتیں دل سے غور کرنا بہت ضروری ہے۔

جلوری ۱۸۴۸ء میں مارکس نے اشتعالیوں کی ایک جماعت کی طرف سے ایک منشور شائع کیا جو "اشتمالی منشور" کہلاتا ہے۔ اس منشور میں اس کے سارے فاسمے ڈالب لباب موجود ہے اور آخر میں تمام دنیا کے مزدوروں کو اتحاد کی دعوت دی گئی ہے۔ "پچھلی تمام تاریخی تحریکیں اقلیتوں کی تحریکیں تھیں، ان کا مقصد کسی اقلیت کی اغراض پوری کرنا تھا۔ پرولتاریہ تحریک ایک بہت بڑی اکثریت کی جس میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا ہو گیا ہے، آزاد تحریک ہے۔ پرولتاریہ موجودہ معاشرے کا سب سے نچھٹا طبقہ، چلبش نہیں کر سکتا، کھڑا نہیں ہو سکتا، جب تک کہ معاشرے کے وہ تمام طبقے جو اس پر مسلط ہیں برباد نہ کر دیے جائیں۔ اشتعالی اپنے خیالات اور ارادوں کو چھپانے میں اپنی ذلت سمجھتے ہیں۔ وہ صاف صاف کہتے ہیں کہ ان کے مقصد اسی وقت حاصل ہوں گے جب موجودہ معاشرتی نظام زبردستی درہم برہم کر دیا جائے۔ حاکم طبقے اشتعالی انتہا کے دن کا خیال کر کے کانپتے رہیں! پرولتاریوں کے پاس ہیروئوں کے سوا اور کچھ ہے جو جانا رہے گا، اور آخر وہ چھت کئے تو ساری دنیا ان کی ہے۔ تمام دنیا کے مزدور، متعدد شوجاز!"

یہ اشتعالیت اور اشتعالیوں کا نعرہ جنگ تھا۔ اسی کے بعد سے مزدوروں کے اتحاد کی کوششیں شروع ہوئیں اور ۱۸۴۱ء میں مزدوروں کی بین الاقوامی کانگریس کا جنیوا میں اجلاس ہوا۔ اس پر اور بعد کی کئی کانگریسوں پر مارکس کی شخصیت حاوی رہی اور اسی کی ہدایت کے مطابق کانگریس کا دستور طے پایا۔ ان کانگریسوں میں زیادہ تر مختلف مسائل پر بحثیں ہوا کرتی تھیں، آخر میں تقاریر و مافیور کی جاتی تھیں اور گو انہوں نے اس لحاظ سے ایک بہت محدود اور اچھا کام انجام دیا کہ مزدوروں میں جوش اور شمع پیدا کی اور انہیں ان کی اصل حالت سے آگے دیا، لیکن سوائے مفید تقاریریں پیش کرانے اور کسی عملی کارگزاری کی نوبت نہیں تھی اور عملی کارگزاری دکھانا ایک ایسی جماعت کے لئے جو کسی قسم کا اقتدار اور اختیار نہ رکھتی ہو بہت مشکل ہی ہے۔ مگر یہ بات واقعی قابل غور ہے اور اس کی ذمہ داری بھی مزدوروں کے رہبروں اور انقلاب کے خوب دیکھنے والوں پر ڈالی جاسکتی ہے کہ انہوں نے نہ اپنے دلوں

کو غلط قسم کی قوم پرستی سے پاک کیا اور نہ مزدوروں کے دلوں سے اس چیز کو دور کر سکے - ۱۸۷۰ اور ۱۹۱۲ کی لڑائیوں میں یہ قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ گو چلند اشتعالی اور اشتراکی قوموں کی باہمی جنگ کو برا سمجھتے ہیں اور ان کو لڑنے سے روکنا چاہتے ہیں ، لیکن ان کی اور مزدوروں کی بہت بڑی اکثریت ایسی لڑائیوں میں شریک ہونے پر تیار ہے - یہی کمزوری تھی جس نے بین الاقوامی کانگریسوں کو بدنام کر دیا - کانگریس کی پیمانہ پڑنے کے بعد سے جو معاشی اصلاحیں ہوئیں اور مزدوروں کی حالت جس حد تک بہتر ہوئی وہ ہر ملک کے لوگوں کی جداگانہ کوششوں سے ، ایک مرکزی جماعت کے ہونے سے ان کوششوں میں کوئی ہم آہنگی نہیں پیدا ہوئی ، اور مصلحوں کو کسی قسم کی عملی یا اخلاقی تقریمت نہیں پہنچتی - اجتماعی حیثیت سے مزدوروں کی بین الاقوامی کانگریس اور مارکس کے پیرو کچھ نہیں کر سکے ، لیکن مارکس کے فلسفے کے معتقد اور اشتعالی انقلاب کے خواب دیکھنے والے باقی رہے - انہیں میں سے نکولائی لے فن [۱] بھی تھا - اس نے یہی اپنی عمر کا ایک عرصہ اور انقلابیوں کی طرح بحث اور حجت میں گزارا ، لیکن ۱۹۰۵ کے بعد اس نے روس کے انقلابیوں کی ایک پارٹی بلائی جو انقلابی گتنگو سے تسکین حاصل نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ اس کا تہیہ کئے ہوئے تھے کہ جیسے ہی موقع ملا مزدوروں کی حکومت قائم کریں گے ، اور سرمایہ داری کا خاتمہ کر کے اشتعالی اصولوں پر ایک نیا سیاسی اور معاشرتی نظام قائم کریں گے - ۱۹۱۷ میں انہیں یہ موقع مل گیا ، انہوں نے زار اور زمینداروں اور سرمایہ داروں کی حکومت کو درہم برہم کر کے سیاسی اقتدار پر قبضہ کر لیا اور رفتہ رفتہ ایک اشتعالی ریاست تعمیر کر لی - روس کے انقلابی اپنے آپ کو کارل مارکس کے پیرو بتاتے ہیں ، اور اس کی شخصیت کے احترام کو انہوں نے پوستش کی حد تک پہنچایا ہے - لیکن عملاً انہوں نے مارکس کی بہت کم تقلید کی ہے - اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ مارکس کا فلسفہ مبہم تھا ، اور اگر روسی اشتعالی لکیر کے فقیر بنے رہتے تو ۱۹۱۷ کا انقلاب ہرگز کامیاب نہ ہوتا - مارکس کا عقیدہ تھا کہ اشتعالی یا اشتراکی انقلاب ، جس سے مزدوروں کی حکومت قائم ہوگی اور ذاتی ملکیت کے قاعدے نیست و نابود ہو جائیں گے ، معاشی اور معاشرتی ارتقا کی ایک

منزل ہے ' اور اس منزل سے گذرنا لازمی ہے - مگر لیٹن نے دیکھا کہ بغیر ایک اشتعالی انقلابی فرقہ کے اشتعالی ریاست فتنہ ایک خواب ' ایک آرزو رہے گی ' اور اسی سبب سے اس نے انقلابوں کی ایک بہت منظم جماعت قائم کی جس کا علائقہ متحدہ یہ تھا کہ ایک انقلاب پیدا کرے اور ایک خاص پروگرام کے مطابق عمل کرے اشتعالی ریاست اور اشتعالی اداروں کی بنیاد ڈالے - لیٹن کی یہ جماعت آجکل بھی روسی ریاست ' معاشرت اور ذہنی زندگی پر حاوی ہے - یہی روس کی رہبر ہے ' اور یہی مصلح - مارکس کا خیال تھا کہ اشتعالی ریاست ایک مظہر ہے جو پہلے ان ریاستوں میں نمودار ہوگا جہاں معاشی نظام کی سب سے زیادہ نشوونما ہوئی ہے ' پیداوار کے ذریعے بہترین ہیں اور کاروبار کا پیمانہ سب سے زیادہ وسیع ہے - اس حساب سے تو امریکہ ' جرمنی اور انگلستان میں پہلے انقلاب ہونا چاہئے تھا ' اور روس میں سب کے بعد ' کیونکہ روس میں سرمایہ داری کا آغاز ہی ہوا تھا ' اور وہ ہر اعتبار سے یورپی مائیسوں سے کم ترقی یافتہ تھا - مارکس کے نگار روسی پورو آشو تک یہی کہتے رہے کہ روس میں اشتعالی انقلاب کی کوشش کرنا فضول ہے ' اور لیٹن کی یہ دلیل ان کی سمجھ میں نہ آئی کہ وہ معاشی نظام جس پر مارکس کی تعلیم کے مطابق مزدور بالآخر خود بخود قابض ہوں گے انقلاب سے پہلے قائم ہونے کے بجائے انقلاب کے ذریعے سے بھی وجود میں سکتا ہے -

روسی ریاست نے خالص سیاسی نظام میں بس اس قدر جدت کی گئی ہے کہ وہ جمہوریت جس کا اور شکلوں میں بھی شد تک جیہوٹا دعویٰ کیا جاتا ہے ' اس میں اپنی سچی شکل میں پائی جاتی ہے - روس متعدد حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے جو ایک شد تک خود مختار ہیں ' اور ان کے اتحاد سے روسی ریاست قائم ہوئی ہے - ہر بالغ مرد اور عورت کو رائے دینے کا حق ہے ' متفقہ ریاست اور اس کی اراکین ریاستوں میں سارا اقتدار ایک منتخب شدہ مجلس عامہ ' سروریت ' [۱] کے ہاتھ میں ہے جو ایک مجلس عامہ کو منتخب کرتی ہے - مرکزی مجلس عامہ اور اس کی منتخب کردہ مجلس عامہ دراصل کی ریاست پر حکومت کرتی ہیں -

ریاست کے دستور میں تو اس کا خیال رکھا گیا ہے کہ کوئی بات جمہوری اصول کے ذرا بھی خلاف نہ ہو، مگر فی الحال سارا سیاسی اقتدار اشتعالی فرقے کے ہاتھ میں ہے [۱]، اور مرکزی مجلس عاملہ کے تمام رکن اب تک اسی فرقے کے لوگ رہے ہیں۔ پروتاریوں کی حکومت مطلق ابھی تک دراصل اشتعالی فرقے کی حکومت مطلق رہی ہے۔

۴۔ نراجی

اگر ہم نراجی کے اس تصور پر جو عام لوگوں کے ذہن میں ہے اعتبار کریں تو انقلاب پسندوں میں نراجیوں سے زیادہ خونخوار کوئی بھی نہیں، اور نراجی کی تصویر مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے ایک ہاتھ میں بم کا گولا اور دوسرے ہاتھ میں پستول نہ ہو۔ لیکن عام لوگوں کا تصور بالکل غلط ہے اور اگرچہ موجودہ حکومتوں اور معاشرتی اداروں کی مخالفت نراجیوں سے زیادہ سختی کے ساتھ کوئی بھی نہیں کرتا، لیکن خونریزی ہرگز نراجیوں کے عقائد میں شامل نہیں، اور اگر ان کے عمل کا لحاظ کیا جائے تو اس زمانے کی حکومتوں نے نراجیوں کے مقابلے میں ہزار گنا خون بہایا ہے۔ نراجی ہر ممکن طریقے سے موجودہ طرز حکومت اور طرز معاشرت کو بریاد کرنا چاہتے ہیں، مگر ان میں ایسے بہت کم ہیں جن کے عمل میں یہ خواہش جرم کی صورت اختیار کرتی ہے۔

[۱]۔ کارل مارکس نے اشتراکی ریاست اور اس کے سیاسی اقتدار کے متعلق کوئی قطعی رائے ظاہر نہیں کی ہے۔ اس نے ریاست کو بعض اختیارات دینے کی تجویز کی ہے جو اس کے اقتدار کو موجودہ ریاست کے اقتدار سے بہت زیادہ بڑھادیں گے، مثلاً یہ کہ ایک مرکزی بینک کے ذریعے سے تمام زر ریاست کے ہاتھ میں دیدیا جائے اور بینک کے سوا ریاست کے اندر کوئی سرمایہ دار نہ ہو، یا یہ کہ آمد رفت اور نقل و حمل کے تمام ذرائع ریاست کے قبضے میں دے دیے جائیں۔ لیکن ”اشتعالی معاصر“ میں، جہاں یہ تجویز پیش کی گئی ہے، مارکس نے یہ خیال ضائع کیا ہے کہ پروتاری حکومت مطلق قائم ہونے کے بعد ریاست اور سیاسی جبر کی ضرورت ہی نہ ہوگی، کیونکہ جبر کی ضرورت اسی وقت ہوتی ہے جب معاشرتی طبقوں میں سے کوئی ایک اکثریت پر حکومت کرنا چاہتا ہے۔ جب پروتاریوں کا راج ہوگا تو ریاست میں صرف انہیں کا طبقہ رہ جائے گا، اختلافات اور تصادم کی گنجائش نہ ہوگی اور سیاسی جبر کی ضرورت ہوگی نہ اس کا امکان رہے گا۔ مارکس کے درست اور پیور انگلز (Engels) کا اسی بنا پر یہ عقیدہ تھا کہ پروتاریوں کی حکومت قائم ہونے پر ریاست ایک نعو معطل کی طرح خود بخود فنا ہو جائے گی (رسی اشتعالیوں کا طرز عمل ہرگز اس عقیدے کو صحیح ثابت نہیں کرتا۔

نراج کے فلسفے کا بانی پرودوں [۱] مانا جاتا ہے، لیکن اس کے سب سے نمایاں مبلغ دو روسی ہولر تھے، ہاکون [۲] اور کروپوتکن [۳]۔ موجودہ معاشی اور سیاسی نظام پر نراجی وہی اعتراض کرتے ہیں جو اور اشتراکی، اور پرودوں کا مشہور مقولہ کہ تمام ملکیت چوری کا مال ہے اشتراکیوں کے عقائد سے مستثلف نہیں۔ البتہ اس مسئلے پر کہ آئندہ کیا انتظام ہونا چاہیے نراجیوں اور اشتراکیوں میں بہت کم اتفاق ہے۔ مارکس کا یہ خیال تھا کہ پرولتاریوں کی حکومت کے مستحکم ہونے کے بعد ریاست کی ضرورت ختم رہے گی، اور وہ خود ہی ضابطہ بن جائے گی، مگر اس کی عملی تجویزیں اس کے بالکل برعکس ہیں، اور ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پرولتاریوں کی حکومت ریاست کے اقتدار کو اور بھی بڑھائے گی۔ ریاست کا فنا ہو جانا مارکس کی بدھت کا مصلحتی نتیجہ ہے، مگر یہ مطلق حقیقت سے بہت دور ہے، بلکہ مارکس کا یہ کہنا کہ چونکہ پرولتاری ریاست میں معاشرتی طبقے نہیں ہوں گے اس لیے اندرونی مداخلتیں بھی نہ ہوں گی اور کسی قسم کے جبر کی ضرورت نہ ہوگی، یہ ظاہر کرتا ہے کہ مارکس کی مطلق نے یہاں پر اس کی عقلی سلیم کو مغلوب کر لیا تھا۔ دراصل ریاستی اشتراکی اور مارکس کے پیرو دونوں ریاست کے اقتدار کو قائم رکھتا اور اس کے اختیارات کو بہت زیادہ وسیع کرتا چاہتے ہیں۔ ان میں آج موجودہ نظام کے حامیوں میں صرف فرق اتنا ہے کہ وہ اقتدار پرولتاری طبقے کے ساتھ میں دینا چاہتے ہیں اور سرمایہ دار کے بجائے مزدور کو فرمان روا کے تخت پر بٹھانا چاہتے ہیں۔ نراجی معاشرتی نظام میں کسی قسم کا جبر نہیں رکھنا چاہتے اور اس پر ان کے اور دوسرے اشتراکی فرقوں کے درمیان بنیادی اختلاف ہے۔

یہ کسی نراجی نے شخصوں کے ساتھ نہیں کیا ہے نہ موجودہ ریاست اور سیاسی اداروں کی قائم سیاسی کون سا معاشرتی نظام کرسکتا ہے۔ پرودوں نے چند اخلاقی اصولوں کو مسلم اور معاشرے کے لیے فکریہ قرار دے کر ایک ایسے نظام کا مشاہدہ کیا ہے جس کا اندھکار انہوں نے اصولوں پر نہو۔ یہ اصول انصاف، آزادی اور مساوات تھیں۔ پرودوں کا عقیدہ تھا کہ علم اور تجربے

[۱]—The Social Science Movement (۱۸۴۰-۱۸۵۰)۔

[۲]—Hakon (۱۸۴۰-۱۸۵۰) Norway - Father of N.

[۳]—Prince Louis Kropotkin (۱۸۴۲-۱۹۲۱)۔

کے ذریعے سے ہمیں دریافت کرنا چاہئے کہ بغیر انسانی فطرت پر کسی قسم کا جبر کئے ہوئے ہم ان اصولوں پر معاشرتی زندگی کیونکر تعمیر کرسکتے ہیں۔ فوری اے اور سین سیمنوں کی طرح وہ اس خبط میں مبتلا نہیں ہوا کہ نفعاً کسی خاص ترکیب سے معاشرتی زندگی کی مکمل اصلاح کر دے، اور اسے یقین تھا کہ اس کا نصب العین کہیں صدیوں کی پیہم کوشش کے بعد چاکر حاصل ہوسکتا ہے۔ نراج اس کے نزدیک معاشرے کی آزاد نشو و نما کی آخری منزل ہے، جب انسانی فطرت اتنی ترقی کر جائے گی کہ حکومت اور جبر کی ضرورت ہی نہ رہے گی۔ ”انسان کا انسان پر حکومت کرنا ظلم ہے، حکومت کا طریقہ چاہے جیسا بھی ہو۔ معاشرے کی انتہائی تکمیل اس وقت ہوگی جب اس میں نظام بھی ہو اور نراج بھی“۔ یعنی جب معاشرہ منظم تو ہو، مگر افراد کی اپنی خواہش اور ارادے سے، اس طرح نہیں کہ نظام کو قائم رکھنے کے لئے جبر کی ضرورت ہو۔

افراد اپنے آزاد ارادے سے معاشرے کو منظم کریں گے تو کس طرح کریں گے اس کا کوئی اطمینان بخش جواب نراجی نہیں دیتے۔ بٹکونن نے موجودہ سیاسی اور معاشرتی اداروں کو برباد کردینا اپنے اور اپنے ہم خیال لوگوں کے لئے فرض قرار دیا، لیکن آئندہ زندگی کی تعمیر کے متعلق صرف اس قدر کہا ہے کہ آزاد لوگ اپنے ارادے سے انجمنوں بنائیں گے اور یہ انجمنیں اپنے ارادے سے متحد ہوکر وہ تمام کام انجام دیں گی جو آجکل ایک طرف ریاست اور سیاسی جبر، دوسری طرف سرمایہ داروں، گلوخانوں اور مزدوروں کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں۔ کروپوتکن کا بھی خیال ہے کہ آزاد انجمنوں کے آزاد اتحاد کے سوا اور کسی قسم کا نظام انسان کی شان اور اخلاق اور فطرت کے اصولوں کے خلاف ہے۔ مگر اس نے اس مسئلے کی طرف بٹکونن سے زیادہ توجہ کی ہے اور یہ دکھانا چاہا ہے کہ واقعی آزاد انجمنوں کے اتحاد سے ہمارا سارا کام نکل سکتا ہے، بشرطیکہ ہم صحیح طرز عمل اختیار کریں۔ موجودہ معاشی نظام کا مقصد صرف زندگی کی ضروریات پوری کرنا نہیں ہے، ورنہ یہ اہتمام اور یہ جان فشانی بالکل فضول ہوتی۔ سرمایہ دار دولت پیدا کرنا چاہتے ہیں، ایک کو دوسرے کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اسی وجہ سے انہیں کارخانوں میں اتنا سرمایہ لگانا پڑتا ہے، اور مزدوروں کو سخت محنت کرنا پڑتی ہے۔ اگر معاشی نظام کا مقصد دولت پیدا کرنا

نہ ہو بلکہ فقط ضروریات پوری کرنا تو نہ اتنے کارخانے درکار ہوں گے نہ کام کرنے والوں کو اتنی مصروفیت چھینلنا پڑے گی ' اور اگر کام کی نوعیت ایسی ہو جائے کہ وہ زیادہ ناگوار نہ ہو تو محنت کرنا بچائے غلامی کے طرق کے شر شخص کے لئے تنزیہ کا ذریعہ ہو جائے گا - یہ فرض سائنس دانوں کا ہے کہ وہ شر کام دو آسان اور خوشگوار بنادیں ' اور کربودت کن کو اُمید ہے کہ اگر وہ چاندنی تو رفتہ رفتہ ایسا کر سکتے ہیں - ایسا ہو جائے تو آزاد انجمنوں کا معاشی نظام کو اپنے نتائج میں لے لیا کوئی دشوار بات نہیں ہے ' اور مختلف انجمنوں کی ہم آہنگی اور اقتصاد سے معاشی زندگی کی پیچیدہ کل سہولت کے ساتھ چلتی رہے گی - یہی ضرورت سیدھی نظام کی بھی ہو سکتی ہے - حکومت ' قانون ' ججز ' پولیس ' فوج ' جنگی جہاز سب کی ضرورت اس وجہ سے متعسوس ہوتی ہے کہ ہم غلط اصولوں پر چلتے رہیں - ذاتی ملکیت کا رواج لوگوں میں خردفرشی اور توس پیدا کرتا ہے ' وہ اپنے مال کو اصل چیز سمجھتے ہیں اور اسے مستحق رکھنے اور بچانے کی فکر میں اس طرح پڑ جاتے ہیں کہ ایک شخص کو دوسرے سے ' ایک قوم کو دوسری قوموں سے عداوت ہو جاتی ہے ' اور یہ عداوت جن خطروں میں ڈال دیتی ہے انہیں سے بچنے کے لئے ججز اور جنگ کے تمام آلات ایجاد کئے جاتے رہیں - لیکن اگر دراستہ کی متعسوم متعصب ہو ' کسی کو قانون سے بچنے کے لئے ناجائز تدبیریں نہ کرنا پڑیں ' اور تعزیم کے ذریعے سے انسان کا نفس دولت کی شوس سے پاک کر دیا جائے ' ذاتی ملکیت کا رواج اُتیا دیا جائے ' اور انسانی مصلحت اور فضاوت کی فرائض جو کچھ مہیا کر سکتی ہے اس پر شر شخص کا یکساں حق ہو تو زندگی کا تشہ بالکل بدل جائے گا ' اور وہ ججز جو بالکل ایک غلط نظام کو قائم رکھنے کے لئے استعمال کر رہا تھا ہے بالکل غیر ضروری ہو جائے گا - کربودت کن کا پختہ عقیدہ تھا کہ اگر زندگی کی تمام ضروریات مہسر ہوں اور تعلیم کا طریقہ صحیح ہو تو معاشرہ مہرہرہ سے بڑی شود بخود پاک ہو جائے گا ' لیکن اس کے خیال میں جرم کا ذمہ دار شود معاشرہ ہے - اگر انسان نہ ہوتا ' لوگوں کی تربیت صحیح و معتول ہوتی ' ان کو طبعیتوں میں دی ہوئی خواہشیں بگاڑ نہ پیدا کر دیتیں تو جرم اور سزا کا قصہ ہی نہ ہوتا - جب چور اور قاتل اور دشمن کا خوف نہ ہو ' آسودہ زندگی کی جو لوازمات ہیں انہیں لوگ اپنے ارادے سے ایک دوسرے کی مدد کر کے پوری کر لیں تو پھر

ظاہر ہے موجودہ سیاسی اور معاشی نظام اور اس کے بحال رکھنے کے لئے جو جبر کیا جاتا ہے اس کی کیا ضرورت ہوگی - موجودہ نظام کسی لحاظ سے باقی رکھنے کے لائق نہیں، ہمیں چاہئے کہ اسے برباد کر کے ایک نئی اور بہتر زندگی تعمیر کریں -

باکونن اور کروپوتکن دونوں نے ایسی آنکھوں سے دیکھا کہ ریاستوں اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں سے غریبوں اور بیگمناؤں پر کیسی کیسی زیادتیاں کی جاتی ہیں اور ان کے دل درد سے بھر اُٹے - باکونن نے اپنی عمر کا خاصا حصہ اور کروپوتکن نے کئی سال جیل خانے میں گزارے، اور ان کے جوش اور انسانی ہمدردی کا بہت سخت امتحان لیا گیا - ان کی زندگیوں نہایت پاکیزہ اور ان کی نیت ہمیشہ نیک رہی - ہم ان پر یہ الزام نہیں لگا سکتے کہ انہیں ریاستوں اور سرمایہ داروں سے کسی قسم کی ضد یا عداوت تھی، یا انہیں ہر چہ کو برباد کرنے کا خبط تھا، ان پر تعلقید کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ہم نوع انسانی کے سچے ہمدردوں اور دوستوں کے خیالات پر غور کر رہے ہیں - باکونن اور کروپوتکن، گو ان کی تعلیم ان لوگوں کو جو خوف یا خود غرضی کی بنا پر جدت اور تغیر کے خلاف ہوتے ہیں، کسی قدر ڈراؤنی معلوم ہو، دراصل انسان کی فطرت اور علم کے امکانات پر بہت زیادہ بھروسہ کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ گئے - آزاد افراد کی آزاد انجمنوں، ان انجمنوں کے آزاد اتحاد اور ان کی متحدہ کوششوں پر اگر معاشرتی نظام قائم کیا جاسکتا، تو ظاہر ہے اس سے بہتر کوئی نظام نہیں ہو سکتا - لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ خود انسان کی فطرت ہے - انسان ایسی آزادی کی ذمہ داریاں برداشت نہیں کر سکتا، اس کی سرشت میں ایسی فتنہ انگیز خصوصیتیں ہیں جن کو تعلیم دور نہیں کر سکتی۔ شوک، حسد، رقابت، دکھاوے کی خواہش، حکومت کا حوصلہ، یہ فطرت انسانی کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو چاہے کم کر دی جائیں، مگر پوری طرح مٹائی نہیں جا سکتیں - تھوڑا سا جبر، تھوڑی سی سختی یا دباؤ انہیں معاشرے کے لئے خطرناک بننے سے روک سکتا ہے، لیکن ایسے معاشرے میں جہاں بالکل کسی قسم کا جبر نہ ہو ان کا نہ ابھرنا اور معاشرے کے لئے مہلک نہ بننا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے - نراجی دنیا پر اور کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا سوا اس کے کہ اس

میں انسانوں کا آباد رہنا اور آسودگی سے زندگی بسر کرنا دشوار بلکہ ناممکن ہوگا۔

حکومت پیشہواریں اور اشتراکیت پیشہواریں

لیکن اگر ہم نراچہوں کی تجویز قبول نہیں کر سکتے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ موجودہ ریاست یا مارکس اور ایں کے پیروروں کی پروتاری ریاست کے شہکار اقتدار کو تسلیم کرنا لازمی ہے۔ اشتراکیوں کے دو فرقے اور ہیں چاہیں وہ اعتراضات تسلیم نہیں جو نراچہوں نے موجودہ ریاستوں اور مارکس کی معجزہ ریاست پر کئے ہیں اور انہوں نے ایک نظام کا خاکہ پیش کیا ہے جس میں ریاست تو ہوگی مگر اس کا اقتدار بہت کم ہوگا اور معاشرتی نظام اشتراکی اصولوں پر قائم ہوگا۔ یہ حکومت پیشہواریں اور اشتراکیت پیشہواریں کے حامیوں کے فرقے ہیں۔

حکومت پیشہواریں کے فلسفے کا آغاز فرانس میں ہوا اور اس کے عقائد پر فرانس کی سولہویں صدی کا بہت گہرا اثر پڑا۔ فرانسیسی میں مزدوروں کی اتحاد کو "سہادی" [۱] کہتے ہیں اور اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حکومت پیشہواریں کی تعالیم [۲] مزدوروں کے اتحاد کی بناء پر قائم ہوئی ہے اور ان کی انجمنوں کی سرکشت کو اس تعزیک کی تشکیل میں بہت دخل رہا ہے۔ فرانس میں کئی دفعہ یہ شو چلا ہے کہ ایسے لوگ جو اشتراکی فرقے کے رکن تھے وزارت کے راجع میں اپنے فرقے اور پرانے عقائد سے قطع تعلق کر کے کسی اور فرقے میں شامل ہو گئے اور موزالوں کے مواقع پر انہیں لوگوں نے مزدوروں کی سب سے زیادہ سختی کے ساتھ مخالفت کی۔ اس وجہ سے مزدوروں اور ان کے رہبروں نے ریاست اور سولہویں صدیوں سے کسی قسم کی مدد کی امید رکھنا چھوڑ دیا۔ وہ ریاست کو سرمایہ داروں کا حامی اور سرمایہ داری کی پشت پناہ سمجھتے ہیں اور مزدوروں کی ذاتی کوشش کے سوا اصلاح کا یا منافع حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مزدوروں کو کوئی خاص شہیت ہے یا کوئی خاص اصلاح ان کے مدنظر ہے تو انہیں ہوتل کرنا چاہئے یا کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے

[۱] Syndicat۔

[۲] Syndicalism۔

ریاست اور سرمایہ داران کی بات ماننے پر مجبور ہو جائیں [۱] - جس طرح مارکس نے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب تمام دنیا کے مزدور متحد ہو کر سرمایہ داری کا تختہ پلٹ دیں گے اور سرمایہ داروں کی جگہ مزدوروں کی حکومت قائم ہو جائے گی، ویسے ہی حکومت پیشہ ورواں کے معتقد ایک ایسے موقع کے منتظر ہیں جب مزدور ایک عالم گیر ہڑتال کے ذریعے سے سرمایہ داروں کو زیر کر لیں گے اور ان کا پورا حق انہیں مل جائے گا - ریاست کی طرف سے بدظلمی حکومت پیشہ ورواں کی تعلیم کا جزو بن گئی ہے، اور آئندہ کے مجوزہ نظام سے ریاست خارج کر دی گئی ہے - اس کے بجائے حکومت پیشہ ورواں کے معتقد یہ تجویز کرتے ہیں کہ معاشرہ انجمنوں میں تقسیم کو دیا جائے جو پیشے، صنعت اور تجارتی کاروبار کے مطابق قائم کی گئی ہوں، اور ان انجمنوں کے ہاتھ میں کل اقتدار ہو - آئندہ نظام کا یہ خاکہ مزدوروں کی انجمنوں کے اصول پر بنایا گیا ہے - اس میں معاشرے کے تمام افراد صانع فرض کئے گئے ہیں، اور صارفوں کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے - لیکن اس میں یہی شک نہیں کہ معاشرے کے اکثر افراد کسی نہ کسی اعتبار سے صانع یا مزدور ہوتے ہوں، اور جو نہیں ہوتے وہ مفت خورے ہیں جن کے لئے تدبیریں سوچنا معقول آدمی کا کام نہیں -

فرانس میں مزدوروں کی انجمنیں مزدوروں پر کسی طرح کا اقتدار رکھنے کا دعویٰ نہیں کرتیں، ان پر حکومت نہیں کرنا چاہتیں، صرف انہیں مشورہ دیتی ہیں - مگر یہ ہم ہرگز یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ جب یہ انجمنیں ریاست کی قائم مقام بن جائیں گی تب بھی ان کا طرز عمل ایسا ہی رہے گا، اور وہ حاکم بننے پر بھی صرف مشورہ دے کر کام چلائیں گی - جیسے اب سرکاری ملازموں کی قدامت پسندی اور کاہل دماغی ترقی میں رکاوٹ ڈالتی ہے، اور ان کی خود پسندی نے انہیں کم از کم ان کی اپنی نظروں میں عقل کل کے معجزے بنا دیا ہے، ویسے ہی مزدوروں کی اتحادی انجمنوں کے رہبر بھی ان ذہنی امراض کا شکار بنیں گے جن میں حاکم عام طور سے مبتلا رہتے ہیں، اور عام مفاد کی جگہ کسی طبقے یا جماعت کا فائدہ ان کے مد نظر رہے گا - اسی خطرے کی بھش بلدی کرنے کے لئے

[۱] - ہڑتال کے علاوہ سرمایہ داروں کو عاجز اور پریشان کرنے کے اور طریقے ہیں، پائی کات

(مقاطعة) اور تخریب آلات (Sabotage) -

اشتراکیت پیشہ وران کے حامیوں نے یہ تجویز کیا ہے کہ ان انجمنوں کے پہلو بہ پہلو جو خاص طور پر مزدوروں یا صانعوں کی حیثیت سے معاشرے کے کل افراد کی نمائندگی کرتی ہوں، صارفوں کی نمائندگی کرنے والی انجمنیں بھی ہونا چاہئیں۔ حکومت کے اختیارات دو مجلسوں میں تقسیم ہونا چاہئیں، ایک جو مزدوروں کی انجمنوں کی مرکزی مجلس ہو، دوسری جو موجودہ پارلیمنٹ کی طرح کل معاشرے سے منتخب کی گئی ہو۔ اس طرح صانعوں اور صارفوں دونوں کی اغراض اور مفاد کا پورا لحاظ کیا جاسکے گا۔ دونوں مرکزی مجلسوں کے اختیارات دور کرنے اور ان کے چوکھڑوں کو طے کرنے کے لئے ایک اور مجلس تجویز کی گئی ہے جس میں ان دونوں مجلسوں کے نمائندے برابر کی تعداد میں ہوں۔ یہ مجلس اصل فرمان روا ہوگی، ہر معاملے میں آخری فیصلہ اسی کا ہوگا، متصوّل اور اشیاء کی قیمت یہی مقرر کرے گی، اور ان میں حسب ضرورت ترمیم کرنی دہیگی۔ اشتراکیت پیشہ وران، اشتراکیت کی سب سے جدید شکل نے زیادہ متحولیت انگلستان میں حاصل کی ہے اور اس کے معتقد روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ عملی نقطہ نظر سے وہ اشتراکیت کی سب سے موزوں اور آسان صورت معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے معتقدوں میں وہ جوش نہیں ہے جو فرانسیسیوں یا اشتعالیوں میں پایا جاتا ہے۔ ممکن ہے انگلستان کا آئندہ انقلاب، خواہ وہ طوفان کی طرح آئے یا دن کی روشنی کی طرح تدریجاً متحسوس طریقہ پر پہولے، اسی نوعیت کی حکومت قائم کرے جو اشتراکیت پیشہ وران کے حامی تجویز کرتے ہیں۔ لیکن اب تک نہ حکومت پیشہ وران کا کوئی تجربہ ہوا ہے نہ اشتراکیت پیشہ وران کا، اور دونوں فلسفے ابھی تک خیال اور آرزو کے عالم میں ہیں۔

اس وقت یورپ کی جو سیاسی حالت ہے اس سے اندازہ نہیں لگایا جاسکتا کہ آگے چل کر کیا ہوگا۔ روسی حکومت نے فیصلہ کر لیا ہے کہ اس وقت عالم گیر اشتراکی انقلاب کے لئے کوشش کرنا فضول ہے، اور یورپ کے دوسرے ملکوں میں جو اشتراکی یا اشتعالی پارٹیاں تھیں وہ بھی کمزور ہو گئی ہیں۔ دوسری طرف صنعتی ترقی نے جو صورت پیدا کر دی ہے اس نے مزدوروں کے مقابلے میں انجمنیہ دوروں، یا یوں سمجھنا چاہئے کہ پرولتاریہ کے مقابلے میں متوسط طبقے کا پہلہ بھاری کر دیا ہے، اور جرمنی کا سالہ ۱۹۳۳ء کا انقلاب صنعتی نظام کے اسی تغیر کا نتیجہ ہے۔ اطالیہ اور جرمنی کے انقلاب یہ بھی

ظاہر کرتے ہیں کہ جمہوری طرز حکومت کے بجائے حکومت مطلق کا رائج ہو جانا اور قومیت کے جذبے کا شدید اور جنگجو ہو جانا بہت ممکن ہے۔ لیکن آگے چل کر کہا ہوگا اس سے ہمیں یہاں مطالبہ نہیں۔ دنیا تو رنگ بدلتی ہی رہتی ہے۔

فرہنگ اصطلاحات

unskilled (labourers) بن سیکھے
descriptive بیانہی

پ

proletarian پرولتاری
proletariat پرولتاریہ

ت

sabotage تخریب آلات
formation تشکیل
idea تصور
pluralism تعدد سیاسی
proportional تناسبی انتخابات
representation
struggle for existence تملازع الحیقا
critical تلیقیدی
balance, equilibrium توازن

ث

positivist ثبوتی
positivism ثبوتیت

ج

feudalism جاگیرداری
necessity, force جبر
passive obedience جبری اطاعت
instinct جبلت

social, of the whole اجتماعی
sociology اجتماعیات
group mind اجتماعی ذہن
parts اجزا
fiction (legal) اختراع (قانونی)
powers اختیارات
institution ادارہ
mythology اساطیر، دیو مالا
induction استقراء
referendum استصواب رائے عامہ
freedom, independence استقلال
socialism اشتراکیت ✓
aristocratic اشرافی
aristocracy اشرافیہ
moderation اعتدال
initiative اقدام جمہوریہ
minority اقلیت
majority اکثریت
ecclesia اکلیسیا (ایتھلز کی مجلس)
individual, -ist انفرادی
individualism انفرادیت ✓
virtue اوصاف

ب

monarchy بادشاہی
aliens بددیشی

<p>cohesion pamphleteering Stoics state state-socialism state-socialist</p>	<p>د رابطه رساله بازی رواقی ریاست ریاستی اشتراکیت ریاستی اشتراکی</p>	<p>gregarious or herd instinct community democracy</p>	<p>جذبت اجتماعی جماعت جمهوریت</p>
<p>serf, helot, slave surplus value</p>	<p>ز اُرعی غلام زائد قدر</p>	<p>arcade, covered walk oligarchy</p>	<p>چهاره چند سببی حکومت عدویه</p>
<p>form, formation self-government Sophists</p>	<p>س ساخت سراج سولستاتی</p>	<p>syndicalism dictatorship status</p>	<p>ح حکومت پیشه‌وران حکومت مطلق حکومت مولی</p>
<p>person personality citizen city-state</p>	<p>ش شخص شخصیت شهزی شهزی ریاست</p>	<p>nomadic rhetoric self-knowledge independent independence the good idea of the good</p>	<p>خ خانه بدوش خطابت خودشناسی خود مختار خود مختاری خود خود کا تصور</p>
<p>consumer producer expressed implied</p>	<p>ص صارف صانع صورتی غیر صورتی</p>	<p>constitution constitutional constitutionalism hymn mythology</p>	<p>ن دستور دستوری دست‌ورزی دین‌دار دیو مالا</p>
<p>class nobility</p>	<p>ط طبقت طبقت اشراف</p>	<p>mentality</p>	<p>ذ ذهنیت</p>

<p>ل</p> <p>agnosticism</p>	<p>لاادريت</p>	<p>ع</p> <p>oligarchy</p>	<p>حکومت چلد سري</p>
<p>م</p>	<p>مبادله محصولات</p>	<p>physiology</p>	<p>حکومت علم الابدان</p>
<p>labour exchange</p>	<p>مبادله محصولات کا دفتر</p>	<p>exact sciences</p>	<p>علوم صحیحہ</p>
<p>trustee</p>	<p>متمولی</p>	<p>speculative sciences</p>	<p>علوم فکریہ</p>
<p>legislature</p>	<p>مجلس قانون ساز</p>	<p>practical</p>	<p>عملي</p>
<p>code</p>	<p>مجموعہ قوانین</p>	<p>common ends</p>	<p>عمومی اغراض</p>
<p>manifesto</p>	<p>مختصر</p>	<p>ideal (n.)</p>	<p>عین</p>
<p>dictator</p>	<p>مختار کل (= حاکم مطلق)</p>	<p>ideal (adj.)</p>	<p>عینلی</p>
<p>statesman</p>	<p>مدیر</p>	<p>غ</p>	<p>غ</p>
<p>observation</p>	<p>مشاهده</p>	<p>oracle</p>	<p>شبی آواز</p>
<p>study</p>	<p>مطالعہ</p>	<p>implied</p>	<p>فہر صریحی</p>
<p>phenomenon</p>	<p>مظہر</p>	<p>ف</p>	<p>ف</p>
<p>social</p>	<p>معاشرتی</p>	<p>individual</p>	<p>فرد</p>
<p>society</p>	<p>معاشرہ</p>	<p>sovereign</p>	<p>فرمان روا</p>
<p>ideal, criterion, standard</p>	<p>معیار</p>	<p>sovereignty</p>	<p>فرمان روائی</p>
<p>imperative</p>	<p>مفرد ریاست</p>	<p>art</p>	<p>فن</p>
<p>unitary state</p>	<p>مفرد ریاست</p>	<p>military</p>	<p>فوجی</p>
<p>meaning, conception</p>	<p>مفہوم</p>	<p>aristocracy</p>	<p>اشرافی حکومت</p>
<p>local</p>	<p>مقامی</p>	<p>military class</p>	<p>فوجی طبقہ</p>
<p>legislature</p>	<p>مقننہ</p>	<p>ق</p>	<p>ق</p>
<p>community</p>	<p>ملت</p>	<p>law-giver</p>	<p>قانون ساز</p>
<p>office (position and duties)</p>	<p>مذصب</p>	<p>legislator</p>	<p>قانونی اختراع</p>
<p>codified</p>	<p>منضبط</p>	<p>legal fiction</p>	<p>قانونی شخص</p>
<p>written, statutory laws</p>	<p>منضبط قوانین</p>	<p>legal person</p>	<p>قانونی شخص</p>
<p>organised</p>	<p>منظم</p>	<p>tribe</p>	<p>قبیلہ</p>
<p>ن</p>	<p>ن</p>	<p>ک</p>	<p>ک</p>
<p>anarchism</p>	<p>نراج</p>	<p>cynic</p>	<p>کلیبی</p>
<p>anarchy</p>	<p>نظام</p>	<p>ک</p>	<p>ک</p>
<p>organisation</p>	<p>نظری</p>	<p>کلیبی</p>	<p>کلیبی</p>
<p>theoretical</p>	<p>نظری</p>	<p>کلیبی</p>	<p>کلیبی</p>

	۴		۵
strike		مردمان	
skilled (labourers)		مردم سیکه	
		exclusive patriotism	وطنیت
		function	وظیفه، وظائف
	۷	federal state	دولتی ریاست
Jesuits		trust	دولت
		یسوعی	

A		dictatorship	حکومت مطلق
agnosticism	لا افریت	E	
aliens	بدیسی	ecclesia	اگلیسیا
anarchism	نراج	elements	اجزا
anarchy	نراج	equilibrium	توازن
arcade	چپته	exact sciences	علوم صحیحه
aristocracy	اشرافیه	exclusive patriotism	وطنیت
aristocratic	اشرافی	existence, struggle for	تلاش برای بقا
		expressed	صریحی
B			
balance	توازن	F	
C		federal state	وفائی ریاست
citizen	شهروی	feudalism	چاگیرداری
city-state	شهروی ریاست	fiction, legal	قانونی اختراع
class	طبقه	force	جبر
code	مجموعه قوانین	form	ساخت
codified	ملفبط	formation	ساخت ، تشکول
cohesion	ربط	freedom	آزادی
common ends	عمومی افراض	function	وظیفه
community	جماعت ، ملت	G	
conception	مفهوم	good, the	خیر
constituent	اجزا	good, the idea of the	خیر کا تصور
constituent	مجلس دستور ساز	gregarious ins-	جذبت اجتماعی
assembly		inct	
constitution	دستور	group mind	اجتماعی ذهن
constitutional	دستوری	guild-socialism	اشتراکیت پیشه
constitutionalism	دستوریت		دران
consumer	صارف	H	
critical	تلقیدی	herd instinct	جذبت اجتماعی
criterion	معیار	helots	زرمی غلام
cynic	کلبی	I	
D		idea	تصور
democracy	جمهوریت		
descriptive	بیانی		
dictator	حاکم مطلق ، مختار کل		

idea of the good	خبر کا تصور	military class	فوجی طبقہ
✓ ideal (n.)	مدین	minority	اقلیت
✓ ideal (adj.)	عیدلی	moderation	اعتدال
imperative	معاوی	monarchy	بادشاہی
implied	فہم، صریحی	mythology	دیومالا، اساطیر
independence	استقلال، خود مستقاری		
independent	خود مستعار	N	
individual	فرد	necessity	جبر
individualism	انفرادیت	nobility	طبقہ اشراف
individualist	انفرادی	nomadic	خانہ بدوش
induction	استقراء		
initiative	اقدام، جہوریہ	O	
instinct	جہلت	observation	مشاہدہ
institution	ادارہ	office (in position and duties)	مصب
J		oligarchy	چند سببی حکومت، عددیہ
Jesuits	یسوعی	oracle	فہمی آواز
L		organisation	نظام
labour exchange	مبادلہ محنت کا دستہ	organised	مذاہم
lawgiver, legislator	قانون ساز	P	
laymen	دنیا دار	pamphletting	رسالہ بازی
legal fiction	قانونی اختراع	parts	اجزا
legal person	قانونی شخص	passive obedience	جبری اطاعت
legislator	قانون ساز	person	شخص
legislature	مجلس، مجلس قانون	personality	شخصیت
local	ساز مقامی	personification	مظہر
M		physiology	علم الابدان
majority	کثرت	pluralism	تعدد سیاسی
manifesto	منتظر	positivist	ثبونی
meaning	معنوم	powers	استیارات
mentality	ذہنیت	practical	عملی
military aristocracy	فوجی اشرافی حکومت	practitioner	صانع
		production	پیداوار
		product	پیداوار
		proportional re- presentation	نسبی انتخابات

R		Stoic	دروالی
		strike	هزاتال
referendum	استصواب دای عامه	struggle for existence	تنازع الیقا
rhetoric	خطابت	study	مطالعه
S		surplus value	زائد قیمت
		syndicalism	حکومت پیشه وران
S		T	
sabotage	تخریب آلات		
self-knowledge	خودشناسی	theoretical	نظری
self-government	سوراج	tribe	قبیله
serfs	زرعی غلام	trust	وقف
skilled (labourers)	مزدور (مزدور)	trustee	مستولی
slaves	غلام		
social	معاشرتی	U	
socialism	اشتراکیت		
society	معاشره	unitary state	مفرد ریاست
sociology	اجتماعیات	unskilled (labourers)	بین سیکه (مزدور)
Sophist	سوفسطائی		
sovereign	فرمان روا	V	
sovereignty	فرمان روائی		
speculative sciences	علوم فکریه		
standard	معیار		
state	ریاست	virtue	ارصاف
statesman	مدبر	W	
state-socialism	ریاستی اشتراکیت		
state-socialist	ریاستی اشتراکی		
status	حیثیت عرفی	whole, of the	مجموعی
statutory laws	منضبط قوانین	written laws	منضبط قوانین

فہرست کتب

فلسفۂ سیاسیات :

Seeley : Introduction to Political Science.

Lord, A. R. : The Principles of Politics.

✓ Garner : Introduction to Political Science.

Sidgwick, H. : *Elements of Politics*.

Bryce, J. : *Studies in History and Jurisprudence*.

فلسفۂ سیاسیات کی تواریخ :

Hearnshaw, F. J. C. : *The Development of Political Ideas*.

Jenks, E. : *History of Politics*

Pollock, F. : *History of the Science of Politics*.

Gettel, R. : *History of Political Thought*.

✓ Dunning, W. A. : *Political Theories*, 3 vols.

Morris : *History of Political Ideas*.

Murray, R. H. : *History of Political Science*.

Engelmann : *Political Philosophy*.

Sternberg : *Staatsphilosophie*. Rudolf Heise, Berlin, 1923.

Meinecke, F. : *Die Idee der Staatsraeson*. R. Oldenbourg, Berlin, 1924.

پہلے حصہ :

Bury, J. B. : *A History of Greece*.

Fowler, W. : *The City-state of the Greeks and Romans*.

Willoughby, W. W. : *Political Theories of the Ancient World*.

Conlange, F. de : *La Cité Antique.*

Dickinson, Lower : *The Greek View of Life.*

Zimmern, A : *The Greek Commonwealth.*

Barker, E. : *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors,* Methuen, 1918.

Windellband : *Platon.*

Maier, H. : *Sokrates.* J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1913.

Plato : The Apology	} translated by Jowett.
: The Republic	
: The Statesman	
: The Laws	

Aristotle : *Politics.* Translated by Jowett.

Jaeger, W. : *Aristoteles.* Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923.

اطلاعات کی "ریاست" مترجمہ ڈاکٹر ڈاکٹر حدیث صاحب -
دوسرا حصہ :

Bryce, J. : *The Holy Roman Empire.*

Maitland, F. W. : *Political Theories of the Middle Age.*

Carlyle, A. J. : *Political Theories of the Middle Age,* 3 vols.

Figgis, J. N. : *From Gerson to Grotius.*

↓ Dunning : *Political Theories.*

Other General Histories.

تیسرا حصہ :

Machiavelli, N. : *The Prince.*

Villari, P. : *Machiavelli and his Times.*

Figgis, J. N. : *From Gerson to Grotius ; The Divine Right of Kings.*

Armstrong, E. : *The French Wars of Religion ; Political Theories of the Huguenots.*

Cambridge Modern History, Vol. III, Chap. XXII.

- Hobbes, T. : Leviathan.
- Locke, J. : Civil Government.
- Montesquieu : Esprit de Lois
- ✓ Vaughan, C. E. : Studies in Political Philosophy.
- Stephen, L. : Hobbes.
- Gooch, G. P. : Political Thought in England from Bacon to Halifax.
- Engelman : Political Philosophy.
- جزءها خمسة :
- Belloc, H. : The French Revolution.
- Rousseau : Contrat Social. Translations by C. E. Vaughan and Tozer. Discours sur les Sciences et les Arts; Discours sur l' Origine de l' Inegalite.
- Burke, E. : Reflections on the French Revolution.
- Mazzini, G. : The Duties of Man etc.
- ✓ Green, T. H. : The Principles of Political Obligation.
- Bradley, T. H. : Ethical Studies.
- Bosanquet, B. : The Philosophical Theory of the State
- Morley, J. : Rousseau, 2 vols.
- Spranger, E. : Kultur u. Erziehung. Quelle und Meyer, Leipzig, 1925.
- Sternberg : Staatsphilosophie.
- ✓ Vaughan, C. E. : Studies in Political Philosophy.

-
- Bentham : Fragment on Government.
- Mill, J. S. : Utilitarianism ; Liberty ; Representativ Government.
- Von Humboldt : Sphere and Duties of Government.
- Stephen, L. : The English Utilitarians, 3 vols.

Ritchie, D. G. : Natural Rights.

Maine, H. S. : Early History of Institutions ; Ancient Law.

Sombar, W. : Sociologie. Rudolf Heise, Berlin, 1923.

Spencer, H. : Essay ; Principles of Sociology ; Man v. the State.

Huxley, T. H. : Ethics and Evolution.

Stephen, L. : The Science of Ethics.

Kidd, B. : Social Evolution.

Ritchie, D. G. : Darwinism and Politics.

Barker, E. : Political Thought in England from Spencer to Today.

Maine, H. S. Ancient Law ; Popular Government.

Bluntschli, J. K. : Theory of the State.

Jellinek, G. : Allgemeine Staatslehre.

Bagshot, W. : Physics and Politics.

Mac Dougall, W. : Social Psychology ; The Group Mind.

Tarde, S. : Les Lois de l'imitation.

Kropotkin, P. : Mutual Aid.

Giddings, F. H. : Principles of Sociology.

Gumplowicz, L. : Der Rassenkampf.

Darkheim, E. : De la Division du Travail social.

Wallas, G. : Human Nature in Politics ; The Greater Society.

Barnes : Sociology and Political Theory.

de Tocqueville, A. : Democracy in America.

/ Bryce, J. : The American Commonwealth ; Modern Democracies.

- Fisher, H. A. L. : The Republican Tradition in Europe.
Lowell, A. L. : Governments and Parties in Continental Europe ; Public Opinion and Popular Government.
Follet, M. P. : The New State.
Mc Iyer : Community ; The Modern State.
✓ Laski, H. : Theory of Sovereignty ; A Grammar of Politics.
Maitland, F. W. : Political Theories of the Middle Age (Introduction.)
-

- Kirkup, T. : History of Socialism.
✓ Russell, B. : Roads to Freedom.
✓ C. E. M. Joad : Modern Political Theory.
✓ Marx and Engels : The Communist Manifesto.
Bakunin, M. : God and the State.
Kropotkin, P. : The Conquest of Bread.
Maconald, J. R. : The Socialist Movement.
Cole, G. D. H. : Social Theory.
Toynbee, A. J. : The Acquisitive Society.
Eastman, M. : Marx, Lenin and the Revolution.

انٹکس

- ۱
- ”آزاد“ (انگلستان کا فرقہ) : ۲۳۱ -
 آزادی : ۱۷۷ ، ۱۸۳ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ،
 اجتماعی شخصیت : ۱۳۷ ، ۱۸۵ ،
 ۱۸۹ ، ۱۸۷ -
 ۲۰۳ ، ۲۰۲ ، ۱۹۹ ، ۱۹۵ ، ۱۹۴ ،
 ۲۰۹ ، ۲۰۵ ، ۲۱۹ ، ۲۱۶ ،
 اجتماعیات : ا-ب ، ۳۵۹ ، ۳۵۸ ، ۳۶۰ ،
 ۳۷۵ ، ۳۶۹ -
 ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۳۳ ، ۲۳۴ ، ۲۴۵ ،
 ۲۲۹ ، ۲۲۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۷۹ ،
 اجتماعی تحریک : دیکھو ’ کلیسا ’ -
 اخلاقیات : ا-ب ، ۱۶ ، ۱۳۷ ، ۱۵۰ ،
 ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۶۹ ،
 ۳۰۵ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۶۸ -
 آزادی : دیکھو ’ ف-د ’ ، مذہبی
 آزادی : دیکھو ’ مذہب ’ -
 آزادی : ۱۶۱ -
 ارادۂ عامہ : ۲۸۴ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷ ،
 ۲۸۸ ، ۲۸۹ ، ۲۹۲ ، ۳۰۶ ، ۳۱۰ -
 آرکائیو : ۵۲ -
 ارتقا : ۳۱۵ ، ۳۱۷ (نوٹ) ، ۳۲۲ ،
 ۳۲۳ ، ۳۶۷ ، ۳۶۸ ، ۳۶۹ -
 ارسطو : ۴ ، ۴ ، ۱۳ ، ۱۵ ، ۱۸ ، ۲۲ ،
 ۵۹ ، ۵۹-۵۹ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۸۹ ، ۱۰۱ ،
 ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۱۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ،
 ۱۲۹ ، ۱۲۷ ، ۱۶۸ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ،
 ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۲۳۵ ، ۲۵۸ ، ۳۳۳ ،
 ۴۰۹ -
 اشتراکیت : ۳۸ ، ۴۱۰ -
 اشتراکی جمہوری پارٹی : ۴۲۱ -
 اشتراکیت : ۹ ، ۳۱۲ ، ۳۵۶ ، ۳۸۷ ،
 ۳۹۷ ، ۴۰۹ ، ۴۲۲ -
 اشتراکیت پیشہ وران : ۴۲۳ ، ۴۲۴ -
 اشتراکیت : ۳۵ ، ۴۰۹ ، ۴۱۱ ، ۴۱۲ ،
 ۴۲۴ ، ۴۳۳ -
 اشتراکی حکومت (اشرافیہ) : ۹ ، ۴۹ ،
 ۹۹ ، ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۲۰ ، ۱۵۷ ،
 ۱۷۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۱ ، ۲۲۱ ، ۲۵۳ ،
 آرکائیو : ۱۶ -

- ۲۰۱ ، ۲۱۹ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ - ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ -
 ۲۳۲ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۳۹ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷ - اے جی قی اس کولونیا : ۱۰۳ ، ۱۰۵ -
 ۲۵۴ ، ۲۶۲ ، ۲۶۴ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ - اے ریس تیس : ۱۵۴ - ۱۵۷ -
 ۲۹۵ ، ۲۹۷ ، ۲۹۹ ، ۳۰۴ ، ۳۳۳ - ای سوک رے تھیز : ۷۸ ، ۷۹ -
 ۳۳۹ ، ۳۴۳ ، ۳۹۷ ، ۴۲۳ - ایل تھوزئس : ۱۳۷ - ۱۴۱ ، ۲۰۶ ، ۳۸۱ -
 — کے برز : ۱۳۳ -
 — کی خانہ جنگی : ۱۶۶ ، ۱۸۸ - اے لیرک : ۹۵ -
 ۲۲۹ ، ۲۳۴ ، ۴۱۰ - ایلماپوٹسٹ فرقہ : ۱۵۲ -
 — کے قانون داں : ۱۲۳ - این تیس تھیز : ۷۹ -
 — کا کلیسا : ۱۶۷ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۶ - این ٹی فون : ۱۷ -
 — کی مذہبی زندگی : ۲۳۱ - ایوان امرا : ۱۸۸ -
 — کے ہندو : ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ - عام : ۳۳۹ -
 اوسمان (فرانسوآ) : ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۵ - ایڈرنگ : ۲۰۶ -
 اوسٹن (جون) : ۱۹۷ ، ۳۳۹ ، ۳۴۴ -

ب

- ارک ہیوم : ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ - بادشاہ ، بادشاہی : ۴ ، ۱۲ ، ۳۹ ، ۴۹ ،
 ۱۱۵ ، ۱۲۳ - ۷۰ ، ۷۱ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ،
 اولہی ان : ۹۱ - ۱۰۳ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ،
 اولمپک مقابلے : ۷۸ - ۱۱۸ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ،
 اوٹن (روبرٹ) : ۴۱۲ ، ۴۱۷ ، ۴۱۸ - ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۷ ، ۱۴۰ ،
 اوی یوں : ۱۰۶ ، ۱۱۳ - ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۹ ، ۱۵۳ ، ۱۵۷ ،
 آئس ہردن : ۱۰۶ ، ۱۱۳ - ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۳ ،
 ای اونیا کے فلسفی : ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۶ - ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۷ ، ۱۷۰ ، ۱۷۲ ،
 — کے ماہران طبعیات : ۱۴ - ۱۷۳ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ،
 ایٹا ڈینیرال : ۲۰۸ - ۱۹۰ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۲۰۱ ، ۲۰۶ ،
 ایٹھنز : ۴ ، ۷ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ - ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۳ ،
 ۱۵ ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ - ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ،
 ۲۲ ، ۲۵ ، ۳۳ ، ۳۷ ، ۳۹ ، ۴۳ ، ۵۹ - ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ،
 ۷۳ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ - ۲۵۶ ، ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ،

- ۲۶۲ : ۲۸۱ ' ۲۶۳ ' ۳۵۵ ' ۳۸۷ ' باہکستین (سرولہم) : ۳۳۲ -
 ۳۸۸ ' ۳۸۹ ' ۳۹۱ ' ۳۹۳ - بلتھم (چرمی) : ۳۳۹ ' ۳۳۳ ' ۳۵۵ -
 بادشاہ کے حقوق و فرائض نظام جاگیر میں ۱۹۳ - ۱۶۷ : ۱۷۵ ' ۱۷۹ ' ۱۹۳ ' ۲۱۲ ' ۲۵۳ ' ۳۰۵ ' ۳۷۵ -
 — کا خدا داد حق ۱۹۳ - ۱۶۷ ' ۱۹۸ ' بوزین کوٹ : ۲۹۵ ' ۳۳۳ ' ۳۳۵ -
 ۱۷۹ ' ۲۰۱ - برسوٹ : ۱۶۵ ' ۲۸۱ -
 — ریاست کی شخصیت کا مجسمہ ۳۷۷ ' ۳۷۹ -
 ۳۹۲ : ' خدا پرست ' بادشاہ ۱۵۳ ' ہرمائوآر : ۱۲۲ -
 ۱۶۳ ' ۲۰۱ : خود مختار بادشاہ ہونی فیس مشتہم : ۱۰۶ -
 ۱۱۷ : دستوری بادشاہی ۱۱۵ ' ہوٹس کا مقدمہ : ۲۲۷ (نوٹ) -
 ۱۱۶ : محدود بادشاہی ۱۱۳ : بیجہت (والٹر) : ۳۷۱ ' ۳۷۷ ' ۳۷۹ -
 ۱۸۹ - بین الاقوامی اتحاد : ۳۹۷ -
 یارتولس : ۱۳۶ - یون الاقوامی قانون : ۱۷۵ ' ۱۷۶ ' ۱۷۸ -
 یارکے : ۲۱۶ - ۱۷۹ -
 ' بارہ تختیاں ' : ۸۷ (نوٹ) - بیو کے نین : ۲۰۶ ' ۲۰۷ -
 یازل کی مجلس عامہ : ۱۱۶ ' ۱۱۷ -
 یاکونین : ۲۳۶ ' ۲۳۷ ' ۲۳۹ -
 یگنر (سیموئل) : ۲۱۶ -
 یوٹانوی شہنشاہی : ۲۰۳ -
 برگ (ایڈمڈ) : ۲۶۸ - ۲۰۳ ' ۲۰۴ -
 برگ مائستور : ۱۳۳ -
 برو : دیکھو ' انگلستان ' -
 بریدل : ۲۶۵ ' ۲۳۳ ' ۲۳۵ -
 بریکٹن : ۱۲۲ ' ۱۲۳ ' ۲۲۸ -
 بسمارک : ۳۲۱ ' ۳۲۲ -
 بذوری آ : ۳۲۰ ' ۳۲۱ ' ۳۲۲ -
 بلورمن (ڈوڈیئل) : ۲۱۱ ' ۲۱۲ ' ۲۱۳ -
 بلن (لوئی) : ۳۲۲ ' ۳۲۳ -
 بلہاچلی : ۳۰۱ - پروٹسٹنٹ : ۲۶۶ ' ۳۲۹ -

پ

- پایا : ۹۷ ' ۹۸ ' ۹۹ ' ۱۰۱ ' ۱۰۲ ' ۱۰۵ -
 ۱۰۶ ' ۱۰۷ ' ۱۰۸ ' ۱۱۰ ' ۱۱۱ ' ۱۱۳ -
 ۱۱۴ ' ۱۱۵ ' ۱۱۶ ' ۱۱۷ ' ۱۱۸ ' ۱۲۳ ' ۱۳۵ -
 ۱۲۵ ' ۱۲۶ ' ۱۲۸ ' ۱۲۹ ' ۱۳۰ ' ۱۳۱ ' ۱۳۲ -
 ۲۱۲ ' ۲۱۷ ' ۲۱۹ ' ۲۲۰ ' ۲۲۱ ' ۲۲۲ -
 ۲۲۳ ' ۲۲۵ ' ۲۳۱ -
 پارلمان : پیرس کی ۱۱۵ : فرانس میں ۱۲۲ -
 پارلمنٹ : ۱۱۵ (نوٹ) : ۱۲۱ ' ۱۷۲ -
 ۱۸۰ ' ۲۲۷ ' ۲۲۸ ' ۲۳۱ ' ۲۳۲ -
 ۲۳۱ ' ۲۳۳ ' ۲۳۹ -
 پروٹسٹنٹ : ۲۶۶ ' ۳۲۹ -

- پروٹے گریس : ۱۵ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۴ -
 پروڈوں : ۲۳۶ -
 پروسیا : ۹۸ ، ۳۰۹ ، ۳۲۶ ، ۳۷۱ -
 پرے تیر : ۹۰ -
 پورٹن قورف : ۲۵۴ -
 پولس : ۲۴ -

ت

- تاولی بی اس : ۸۸ ، ۸۹ -
 تاولی تیک فرقہ : ۱۶۷ -
 پیار دوپوآ : دیکھو 'دوپوآ' -
 پی سس تیرے ٹس : ۷ ، ۸ -
 پردک لیس : ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ -
 پلوپونے سس کی جنگ : ۱۷ -
 پلے ٹی نہت : ۱۵۵ ، ۱۵۷ -

ث

- ثبوتی فلسفہ : ۳۹۰ -

ث

- تارن : ۳۷۷ ، ۳۷۹ -

ج

- تاریخ : ۱ - ب ، ۵۱ ، ۷۱ ، ۱۰۴ ، ۱۰۹ ،
 ۱۶۵ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۳ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ،
 ۱۸۰ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۲ ،
 ۲۱۳ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۳۵ ، ۲۴۷ ،
 ۲۵۵ ، ۲۵۹ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۲۷۹ ،
 ۲۹۵ ، ۲۹۹ ، ۳۰۰ ، ۳۰۳ ، ۳۰۷ ،
 ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۳ ، ۳۱۶ ، ۳۲۳ ،
 ۳۲۸ ، ۳۲۹ ، ۳۳۲ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ،
 ۳۳۸ ، ۳۴۰ ، ۳۵۵ ، ۳۵۹ ، ۳۵۹ ،
 ۳۶۱ ، ۳۶۹ ، ۳۷۵ ، ۴۱۳ -
 — گامادی یا معاشی فلسفہ ۲۲۵-۲۲۸ -
 تراچ کے (ہائرن رھ فون) : ۳۲۶ (نوٹ) ،
 ۴۰۶ -
- جارج چہارم : ۱۳۲ -
 جانہرداری نظام : ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ،
 ۱۲۳ ، ۲۰۸ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ -
 جبری اطاعت : ۱۵۲ -
 جرمن ، جرمنی : ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۳۵ ،
 ۱۵۰ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۹ ،
 ۳۱۰ ، ۳۱۲ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۲۶ ،
 ۳۷۰ ، ۳۷۲ ، ۳۹۷ ، ۳۹۹ ، ۴۱۹ ؛
 جرمن نسلوں کا رواج ۱۰۲ ؛ جرمنی
 کے گانو ۳۳۱ ؛ — کے شہر ۱۳۲ ، ۱۳۳ -
 بادشاہ ۱۵۱ ؛ جرمن قانون ۴۰۳ ؛ —
 انقلاب ۴۲۲ ؛ جنوبی جرمنی کی
 بغاوت ۱۵۲ -

جسٹنی نی ان : ۹۱ -

جمہوریت : ۹۰ ' ۲۰ ' ۲۱ ' ۲۳ ' ۳۱

۴۹ ' ۵۱ ' ۶۹ ' ۷۰ ' ۷۱ ' ۷۲

۷۷ ' ۱۰۲ ' ۱۰۷ ' ۱۲۲ ' ۱۲۳

۱۳۰ ' ۱۳۸ ' ۱۵۷ ' ۱۵۹ ' ۱۷۲

۲۰۹ ' ۲۱۵ ' ۲۲۱ ' ۲۲۵ ' ۲۵۳

۲۵۴ ' ۲۵۹ ' ۲۶۰ ' ۲۶۱ ' ۲۶۳

۲۶۶ ' ۲۸۷ ' ۲۹۰ ' ۳۷۲ ' ۳۸۴

۳۸۵ ' ۳۸۹ ' ۳۹۰ ' ۳۹۱ -

— کے نتائج اور دشواریاں : ۳۹۸ -

۴۰۸ -

جائقی لی (آلبریکو) : ۱۷۷ ' ۱۷۹ -

جورجی : ایٹلز میں ۸ ؛ انگلستان میں

۱۳۲ -

جون پٹرس : ۱۰۶ ' ۱۰۷ ' ۱۰۸ -

جون سولزبری : ۱۰۰ -

جوزف اول : ۱۹۹ ' ۲۱۹ ' ۲۲۹ -

جوزف دوم : ۱۹۴ ' ۱۹۷ ' ۲۳۵ ' ۲۳۶

۲۳۹ -

جونیوا : ۱۵۵ ' ۱۵۷ ' ۲۰۳ ' ۲۰۵ -

۲۷۱ -

ج

چارلسٹ تھریک : ۳۱۸ ' ۳۱۹ -

چارلز اعظم : ۹۷ ' قوت : -

چارلز اول : ۱۸۰ ' ۲۲۸ ' ۲۳۶ -

چارلز دوم : ۲۳۵ -

چارلز هشتم : ۱۲۶ -

چاند سری حکومت : ۹ ' ۳۱ ' ۴۹

۶۹ ' ۷۰ ' ۷۱ ' ۷۲ ' ۱۰۲ -

ح

حق : ۳۱۷ ' ۳۱۸ ' ۳۱۹ ' ۳۲۰ -

حق تقرر کی نزاع : ۹۸ -

حکومت : (دیکھو اشرافی ' چلد سری

— بادشاہی اور مطلق العنان بادشاہی)

۷۲ ' ۷۳ ' ۷۵ ' ۷۸ ' ۱۱۱ ' ۱۱۸

۱۲۱ ' ۱۲۶ ' ۱۳۰ ' ۱۳۱ ' ۱۵۴

۱۹۳ ' ۱۹۴ ' ۱۹۵ ' ۱۹۶ ' ۱۷۱

۱۷۲ ' ۱۷۳ ' ۱۷۶ ' ۱۷۷ ' ۱۷۹

۱۸۳ ' ۱۸۶ ' ۱۸۸ ' ۱۸۹ ' ۱۹۰

۲۰۱ ' ۲۰۷ ' ۲۰۸ ' ۲۱۰ ' ۲۱۵

۲۱۷ ' ۲۲۱ ' ۲۳۰ ' ۲۳۲ ' ۲۳۳

۲۳۴ ' ۲۳۸ ' ۲۳۹ ' ۲۴۰ ' ۲۴۱

۲۴۴ ' ۲۵۰ ' ۲۵۵ ' ۲۶۰ ' ۲۶۴

۲۶۵ ' ۲۶۹ ' ۳۰۱ ' ۳۰۹ ' ۳۲۳

۳۴۴ ' ۳۴۵ ' ۳۴۶ ' ۳۴۸ ' ۳۴۹

۳۵۰ ' ۳۵۳ ' ۳۵۴ ' ۳۵۵ ' ۳۶۶

۳۶۸ ' ۳۶۹ ' ۳۸۰ ' ۳۸۳ ' ۳۸۴

۳۸۵ ' ۳۸۷ ' ۳۸۹ ' ۴۰۲ : — کی

قسمیں ارسطو کے مطابق ۶۹ ' ۷۰

۷۱ : — سیلٹ ڈائریس کے مطابق

۱۰۲ : — ایک وقف ۲۳۵ -

— پیشہ وران : ۲۱۲ ' ۲۲۰ ' ۲۴۱ -

حکومت : ب : ۳۸ ' ۹۱ ' ۹۲ ' ۹۸

۳۱۵ ' ۳۵۹ ' ۳۵۷ ' ۳۶۲ - ۳۶۹

۳۷۵ -

دے توکول : ۳۸۸ ، ۳۹۰ ، ۳۹۱
- ۳۹۳

خ

خاندان : ۴ ، ۵ ، ۳۷ - ۳۹ ، ۱۹۸ ، دے لامنے : ۳۸۹ -
۱۹۹ ، ۱۷۹ ، ۲۵۹ ، ۲۵۹ ، ۲۷۷ ، دے میسٹر : ۳۸۹ -
۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۷۳ -

ق

خدا پرست ، بادشاہ : دیکھو ، بادشاہ ،
خدا داد حق : دیکھو ، بادشاہ ؛
قارنل کا مقدمہ : ۲۲۸ (نوٹ) -
قارون : ۳۹۷ -
قائسی : ۳۲۳ -
قلفی کی غیبی آواز : ۲ ، ۵۳ (نوٹ) ؛
— اور اعتدال کی تعلیم : ۱۳ -
قی اوگے نیو : ۸۰ -

د

دارالعوام : دیکھو ، ایوان عام -
دانجے : ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۳۹۴ -

د

دائی (کارڈنل) : ۱۱۵ -
دستور : ۳۱ ، ۹۹ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ،
۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۱۱۴ ، ۱۲۱ ،
۲۰۵ ، ۲۲۹ ، ۲۲۷ ، ۲۳۲ ، ۲۳۴ ،
۲۵۳ ، ۲۵۹ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۵ ،
۲۶۹ ، ۳۱۳ ، ۳۹۱ ، ۴۰۴ -
دستوریت : ۲۰۴ -
دستوری بادشاہی — جمہوریت : ۱۰۲ ،
۱۰۹ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ؛ — حکومت
۳۸۷ ؛ — سلسلہ : ۳۹۴ ؛ — مشرور : ۳۸۷ -
دربوآ (پی آر) : ۱۰۷ ، ۱۰۸ -
دربائے سی مورنہ : ۲۰۷ - ۲۱۳ ، ۲۱۵ -
دورک ہائم : ۳۷۷ ، ۲۷۹ (نوٹ) -
دورگوئی (لیے اوں) : ۴۰۵ -
دے ہونالڈ : ۳۸۹ -
دے دھندگی : — کا عام حق : ۲۳۴ ،
۲۲۰ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ؛ دے دھندوں کے حلقے
۳۹۸ ؛ پوشیدہ — ۲۳۵ -
رسمی قانون : ۱۳۴ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ،
۱۵۰ -
رگارتو : ۳۴۴ -
رواقی : ۷۷ ، ۷۹ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۴ ،
۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۲۶۰ -
روٹولفا (شہنشاہ) : ۱۲۰ ، ۱۲۱ -
روس (ای - اے) : ۳۷۷ ، ۳۷۹ -
روس : ۲۵ ؛ — کا انقلاب : ۲۳۳ - ۲۳۵ -
روسو : ۳۲ ، ۵۷ ، ۱۹۹ ، ۲۲۹ ، ۲۵۸ ،
۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۲۹۹ ، ۲۹۷ ، ۳۰۰ ،
۳۰۳ ، ۳۰۴ ، ۳۰۵ ، ۳۰۹ ، ۳۰۸ ،
۳۰۹ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲ ، ۳۲۹ ، ۳۷۲ -

۱۵۳	۱۵۲	۱۵۱	۱۴۸	۱۴۷	دوم (دومہ) : ۹۴ : ۹۳ : ۸۹
۱۵۸	۱۵۷	۱۵۶	۱۵۵	۱۵۴	۱۷۶ : ۱۸۳ : ۱۹۵ : ۲۵۸ : ۲۷۳
۱۶۴	۱۶۳	۱۶۲	۱۶۱	۱۶۰	۲۸۷ : ۲۸۹ : ۲۹۱ : ۲۹۲ : ۳۲۰
۱۷۴	۱۷۳	۱۷۱	۱۶۹	۱۶۷	۳۷۳ : ۳۷۴ (نوٹ) -
۱۸۲	۱۸۱	۱۷۹	۱۷۶	۱۷۵	— کے قانون دان : ۵۸ : ۸۱ : ۹۱ : ۱۷۸ -
۱۸۹	۱۸۸	۱۸۷	۱۸۶	۱۸۳	— کی شہری ریاست : ۸۵ -
۱۹۶	۱۹۴	۱۹۳	۱۹۲	۱۹۱	— کا دستور : ۸۵ : ۸۷ : ۸۹ : ۲۹۱ -
۱۹۷	۱۹۸	۱۹۹	۲۰۱	۲۰۲	— کا نظام حکومت : ۸۸ -
۲۰۳	۲۰۵	۲۰۶	۲۰۸	۲۰۹	— کے مدیر : ۸۹ : ۸۸ -
۲۱۱	۲۱۳	۲۱۴	۲۱۵	۲۱۷	— کا مجموعہ قانون : ۱۰۲ : ۱۰۷ -
۲۱۸	۲۱۹	۲۲۰	۲۲۱	۲۲۲	۱۰۸ : ۱۱۹ : ۱۲۳ : ۱۲۸ -
۲۲۳	۲۲۵	۲۲۶	۲۲۷	۲۲۸	۱۳۷ : ۱۳۸ : ۱۳۹ : ۱۴۰ : ۱۴۱ -
۲۳۸	۲۳۶	۲۳۷	۲۳۸	۲۳۸	۱۷۷ : ۲۰۴ : ۲۰۸ -
۲۴۹	۲۵۰	۲۵۱	۲۵۲	۲۵۳	— کے قانون میں انجمنیں : ۱۳۰ : ۱۳۱ -
۲۵۴	۲۵۵	۲۵۶	۲۵۷	۲۵۸	۱۳۵ : ۱۳۶ : ۱۳۷ -
۲۸۱	۲۸۳	۲۸۵	۲۸۶	۲۸۸	— کا ادب اور تہذیب : ۱۳۵ -
۲۹۰	۲۹۳	۲۹۹	۳۰۰	۳۰۱	دومسی کلیسا (دیکھو) : کلیسا : ۱۰۰
۳۰۲	۳۰۳	۳۰۴	۳۰۵	۳۰۶	’کیتھولک کلیسا‘ : ۱۰۰ -
۳۰۷	۳۰۸	۳۰۹	۳۱۰	۳۱۱	دومسی شہنشاہی : ۸۰ : ۸۵ : ۹۳ -
۳۱۳	۳۱۶	۳۱۷	۳۱۸	۳۲۱	۱۰۹ : ۱۰۸ : ۱۰۹ : ۱۱۰ : ۱۱۱ : ۱۱۲ : ۱۱۳ : ۱۱۴ -
۳۲۲	۳۲۳	۳۲۴	۳۲۵	۳۲۶	۲۰۸ -
۳۲۷	۳۲۸	۳۲۹	۳۳۰	۳۳۱	ریاست : ۵ - ۵ : ۲۲ : ۲۳ : ۲۹ -
۳۳۵	۳۳۶	۳۳۷	۳۳۸	۳۳۹	۳۰ : ۳۱ : ۳۲ : ۳۳ : ۳۴ -
۳۴۰	۳۴۱	۳۴۲	۳۴۳	۳۴۴	۳۵ : ۳۸ : ۳۹ : ۴۰ : ۴۱ : ۴۲ : ۴۳ : ۴۴ -
۳۴۵	۳۴۶	۳۴۷	۳۴۸	۳۴۹	۶۷ : ۶۸ : ۶۹ : ۷۰ : ۷۱ : ۷۲ : ۷۳ : ۷۴ -
۳۵۰	۳۵۱	۳۵۲	۳۵۳	۳۵۴	۹۳ : ۹۵ : ۹۶ : ۹۷ : ۱۰۰ : ۱۰۱ -
۳۵۵	۳۵۶	۳۵۷	۳۵۸	۳۵۹	۱۰۳ : ۱۰۵ : ۱۰۶ : ۱۰۷ : ۱۰۸ -
۳۶۰	۳۶۱	۳۶۲	۳۶۳	۳۶۴	۱۰۹ : ۱۱۰ : ۱۱۱ : ۱۱۲ : ۱۱۳ : ۱۱۴ -
۳۶۵	۳۶۶	۳۶۷	۳۶۸	۳۶۹	۱۲۰ : ۱۲۱ : ۱۲۲ : ۱۲۳ : ۱۲۴ -
۳۷۰	۳۷۱	۳۷۲	۳۷۳	۳۷۴	
۳۷۵	۳۷۶	۳۷۷	۳۷۸	۳۷۹	
۳۸۰	۳۸۱	۳۸۲	۳۸۳	۳۸۴	
۳۸۵	۳۸۶	۳۸۷	۳۸۸	۳۸۹	
۳۹۰	۳۹۱	۳۹۲	۳۹۳	۳۹۴	

- 1949 1944 1942 1941 1938 1937

۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷ : تمهیدات : یونانی اور رومی طرز—۸۵ :

$$= AY + AY = P(A + P) + P + Y = P(A + P + Y) + P + Y$$

سی (اکوس : ۱۲ - شہری ریاستیں : 'دیپکو' یونان) :

سے زائد ہوں جبکہ : ۱۲۸ -

پس سے دو : (دیکھو ' کی کے دو ') - ۵۶ : ۷۷ : ۷۸ : ۷۹ : ۸۵ : ۸۹ -

شہداء شہداء شہداء : ۱۱۹ -

سیداک قانون : + ۱۷ - دیکھو 'دوسے' شیشیا' : مقدس

مجموعت السنين: 57، 95، 94، 97. وسم شهرشماره: 1، 9، 11، 10

- 179 ' 102 101 ' 117 ' 111 - 109 ' 101 ' 99

سینٹ ایمبروس : ۹۶ - شی ای : آئینہ : ۳۶۱ -

سیدت پیغمبر : ++ ' | | -

مہلت تومس ایک وی تومس : ۱۰۰

١٠٩٩ : ١٠٩٨ : ١٠٩٧ : ١٠٩٦ : ١٠٩٥ : ١٠٩٤ : ١٠٩٣ : ١٠٩٢ : ١٠٩١

- 111

' 99+ ' 999+ ' 9999+ ' 99999+ : 999999+ - 9999999+ : 99999999+

- ۲۹۱ - ۲۸۸ - ۲۸۲

عدالت : ۱۷۰ ، ۲۰۷ ، ۲۳۸ ، ۲۹۳

شاهي حڪومت : ڊيڪو پبليڪيشن - ۲۰۹، ۳۲۳، ۳۵۳، ۳۹۸ -

المادة : ٢٧ - ٢٨ - ٣٠ - ٣١

شماره : (دیکمبر 'شهری ریاستی' : ۳۷ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۱ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۱ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۱۰۰)

[illegible]

۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲ : دیکیو، 'چاند سری حکومت' -

$$-r_{Y1} + r_{Y2} + 1 : \frac{1}{2} \ln \frac{1}{2} = 1 + r_{Y2} - r_{Y1} - \frac{1}{2} \ln \frac{1}{2} \quad \text{Eq. 1}$$
[illegible]

110 : 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120

- P19 : ١٩٨٤ - ١٩٨٥ : ١٩٨٦ : ١٩٨٧ : ١٩٨٨ : ١٩٨٩ : ١٩٩٠

[illegible]

- ۳۲۹ - ۳۲۸ - ۳۲۷ - ۳۱۲ ۳۱۱ ۳۱۰

۴

عینی بادشاہی : ۴۹ -

ف

فرار کی مجلس عامہ : ۱۱۷ -

فرانس : ۱۰۵ ، ۱۰۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱

۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۹ ، ۱۲۹ ، ۱۲۳

۲۰۹ ، ۲۰۸ ، ۲۱۹ ، ۲۳۹ ، ۲۵۷

۲۶۳ ، ۲۶۹ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۳۹۷

۴۱۹ ، ۴۲۰

فرانسیسی انقلاب : ۲۹۹ ، ۲۹۴ ، ۲۹۹

۲۹۷ ، ۲۹۸ ، ۲۹۹ ، ۳۰۲ ، ۳۰۲

۳۰۸ ، ۳۰۸ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۹

۳۴۳ ، ۳۷۲ ، ۳۸۵ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴

۴۱۰ -

فرانک فرت : ۳۹۳ -

فرد ، افراد : ۱ ، ۱۱۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۲

۱۶۹ ، ۱۷۲ ، ۱۸۹ ، ۲۵۱ ، ۲۵۲

۲۶۳ ، ۲۶۵ ، ۲۸۳ ، ۲۸۹ ، ۲۹۲

۳۰۳ ، ۳۰۹ ، ۳۰۸ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲

۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۱۹

۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۲۳ ، ۳۲۵

۳۲۷ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۳

۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۳۸ ، ۳۳۹ ، ۳۳۰

۳۳۱ ، ۳۳۳ ، ۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۳۸

۳۵۰ ، ۳۵۱ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳ ، ۳۵۴

۳۵۸ ، ۳۶۱ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۷۳

۳۷۹ ، ۳۸۲ ، ۴۰۵ ، ۴۰۷ ، ۴۰۸

۴۳۷ -

فردرک دوم : ۱۲ -

فرمان روا : د ، س ، ۹ ، ۹۹ ، ۱۱۳

۱۱۴ ، ۱۱۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۳۵

۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۹ ، ۱۶۹

۱۷۰ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۵

۱۸۰ ، ۱۸۶ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰

۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶

۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۰۴ ، ۲۱۹

۲۲۱ ، ۲۲۵ ، ۲۲۳ ، ۲۳۹ ، ۲۳۷

۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۵۸ ، ۲۴۴ ، ۲۹۰

۲۹۳ ، ۲۹۴ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۴۵

۳۸۲ ، ۴۰۳ -

فرمانروائی : د ، ۹۹ ، ۱۱۳ ، ۱۲۲

۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۵ ، ۱۶۷

۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۹

۱۸۲ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹

۱۹۵ ، ۱۹۷ ، ۲۰۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸

۲۲۱ ، ۲۲۱ ، ۲۵۲ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵

۲۸۶ ، ۲۸۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲

۳۲۳ ، ۳۲۴ ، ۳۸۲ ، ۳۹۰ ، ۴۰۱

۴۰۲ ، ۴۰۳ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ -

فشتہ : ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۲۹۶ ، ۳۰۸

۳۱۴ ، ۳۳۹ ، ۳۵۳ -

فطرت ، فطری : ۹۵ ، ۱۰۱ ، ۲۴۳

۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۳۵۹ ، ۳۶۷ -

فطری حق : ۲۳۲ ، ۲۳۸ ، ۲۴۲

۲۵۱ ، ۲۵۸ ، ۲۶۵ ، ۲۸۳ ، ۲۹۹

۳۶۶ ، ۳۸۳ -

فطری زندگی : ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷

۱۸۸ ، ۱۹۳ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۲۱۰

- ۳۳۳ ' ۴۰۱ : ۶۰۰۰۰۰۰۰ —

—کارخانہ جات : ۴۱۸ -

قانونی شخص، اشخاص، شخصیت :

१३०४ ' १३१५ ' १३२६ ' १३३७ ' १३४८

(نوٹ) '۳۱۷'، '۳۶'، '۳۷'۔

کامپازلا : ۴۱ -

قرودن وسطی : د ' ۴۴ ' ۵ ' ۵۶ ' گانت : ۲۹۴ ' ۲۹۵ ' ۲۹۶ - ۳۰۴

' 319 ' 312 ' 311 ' 310 ' 308 ' 102 ' 99 ' 98 ' 90 ' 08

' 338 ' 339 ' 333 ' 340 ' 341 ' 117 ' 113 ' 114 ' 140 ' 143

- ۳۵۲ ' ۱۲۲ ' ۱۲۳ ' ۱۲۴ ' ۱۱۹ ' ۱۱۸

۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، کانگریس (امریکہ کی) : ۱۹۷ ، ۲۰۵ -

۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۴۱ ، کاؤنٹنی (یا شائر) : ۱۳۲ -

۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، کد (بندجهنم) : ۳۹۸ -

۱۵۲ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۹۳ ، ۱۹۹ ، کرویوٹ کن : ۳۷۷ ، ۴۳۹ ، ۴۳۷ - ۴۴۰ -

۱۹۸ ' ۱۷۲ ' ۱۷۳ ' ۱۷۸ ' ۱۸۳ ' کسے نو فون : ۴ ' ۱۵ ' ۱۹ -

۱۹۰، ۱۹۳، ۱۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰، کلائس سے نیز: ۹، ۱۲۹۔

۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، کلپی : ۷۷-۸-

١١٩ ' ١١٨ ' ١١٧ ' ١١٦ ' ١١٥ ' ١١٤ : تسليط ' ١٠٥ ' ١٠٤ ' ١٠٣ ' ١٠٢ ' ١٠١

' | 00 ' | 01 ' | 02 ' | 03 ' | 04 ' | 05 ' | 06 ' | 07 ' | 08 ' | 09

: r + q

— میں نے نمائندگی کی ۱۲۰ - ۱۹۸، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۰، ۱۹۵

"قوانین مہلکت": ۱۷۰ : ۱۷۱ - ۲+۸ ، ۲/۴ ، ۲/۳ ، ۲/۹ ، ۲۲۳

قوروم ، قومیت : ۱+۹ ، ۱+۸ ، ۱+۷ ، ۱+۶ ، ۱+۵ ، ۱+۴ ، ۱+۳ ، ۱+۲ ، ۱+۱ -

۱۹۷ ، ۳۰۹ ، ۳۱۳ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ — اور قانون : س :

۳۵۹ ، ۳۶۱ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۱ — اور دیاست : ۹۳-۱۱۱ -

۳۸۶ ، ۳۸۷ ، ۳۸۷ ، ۳۹۲-۳۹۷ — کی اجماعی تحریک: ۱۳۵ ، ۱۳۶

- ۱۳۳ -

قانونی دیاست : ۱۱۰ ، ۱۵۹ ، ۱۶۷ ، ۲۳۷ ، کلید سائی قانون : ۱۱۴ -

۳۰۷ ، ۳۱۳ ، ۳۸۲ ، ۳۸۹ ، ۳۹۷ - کنگڑے (چارلو) : ۴۱۹ ، ۴۱۹ -

— فرماں رواں : ۱۱۳ ، ۱۲۳ ، ۲۰۹ ، گوپیوں : ۱۱۳ ۔

۲۲، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۸۷، ۲۹۵، کونزت (اؤگست): ۳۵۵-۳۹۲، ۳۷۵

$$-P|P \quad -P|P : P \diamond P$$

مارسی لی: ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۶ -

مارکس (کاول): ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۴
۲۳۵ (نوٹ): ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱ -

ماری آنا (چو آن ے): ۲۱۷-۲۲۰
مانے گولڈ: ۹۹، ۱۰۰ -

مبادلہ محفل کا دفتر: ۲۱۸ -

مجلس عامہ (کلیسا کی): ۱۱۴، ۱۱۵
۱۱۶، ۱۳۵ -

مجلس نائبین: ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰
۱۷۳، ۲۱۸ -

مجلسی تحریک: (دیکھو 'کلیسا کی
اجماعی تحریک) -

مکافض: (دیکھو 'افلاطون کی
'ریاست'") -

مدنی قانون: ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱ -

مذہب: (دیکھو 'یونان'، 'ریاست'):
۱۲۵، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۸ (اور نوٹ)، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۹۲-۳۹۴، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۵۹، ۳۶۸، ۴۰۱ -

مذہبی آزادی: ۱۶۲، ۱۹۹، ۲۰۲ -

مذہبی آزادی: ۲۲۹ -

مذہبی آزادی: ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰،

- نکولاس : ۱۱۶ ، ۱۲۳ ، ۱۳۶ -
نمائندگی : ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۳۳ ، ۱۴۹ ،
ویٹس : ۱۲۳ ، ۴۱۴ ، ۲۳۴ -
وی ٹڈاکی کانگریس : ۳۹۴ -
۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۴۰۴ -

8

- نمائندوں کی مجلسیں : (دیکھو
'مجلس نائپیں') -
نمائندے : ۳۸۸ -
"نوامیس" : ۲۲ ، ۲۷ ، ۴۹-۵۷ ، ۶۱ ،
ہالستان : ۱۳۷ ، ۲۰۵ ، ۲۲۹ ، ۲۳۶ ،
۷۷ (نوٹ) -
۲۴۷ ،
نوٹس (جون) : ۲۰۶ -
نوری قوف : ۳۷۷ -
نوابتی حکومت : ۳۸۹ ، ۳۹۹ ، ۴۰۰ ،
۴۰۱ -
ہسپانویہ : ۱۲۰ ، ۱۷۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۴ ،
۲۲۲ ، ۲۲۷ -
ہکسلے : ۳۶۷ -

9

- وحدت (کا تصور قرون وسطے میں) : ۹۸ ،
۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ،
۱۱۳ ، ۱۱۷ ، ۱۲۰ ، ۱۲۵ -
وسٹرمارک : ۳۷۵ -
وقایع : ۳۹ -
وفاقی ریاست : ۱۲۱ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳ ، ۳۹۴ ،
۴۰۲ -
وقف : ۲۳۸ -
وگ پارٹی : ۲۲۶ ، ۳۴۰ ، ۳۴۳ -
ولیم اول (شاہ پروسیا) : ۹۸ (نوٹ) -
ولیم سوم : ۳۳۶ -
ونٹ : ۳۷۵ ، ۳۷۶ -
وولڈر : ۲۶۸ -
ورم (ریٹے) : ۲۶۸ -
ویٹو : ۲۵۵-۲۵۷ ، ۲۶۷ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ،
۳۰۲ -
ویٹس : ۱۲۳ ، ۴۱۴ ، ۲۳۴ -
وی ٹڈاکی کانگریس : ۳۹۴ -
۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۴۰۴ -
ہسپانویہ : ۱۲۰ ، ۱۷۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۴ ،
۲۲۲ ، ۲۲۷ -
ہکسلے : ۳۶۷ -
ہلوی تی اس : ۳۴۰ ، ۳۴۱ ، ۳۴۲ ، ۳۴۶ -
ہمبولٹ (ولہام فون) : ۳۵۲-۳۵۴ -
ہندو : (دیکھو 'انگلسٹان') -
ہندری سوم : ۲۱۴ -
ہندری چہارم : ۱۶۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۹ -
ہندری ہشتم : ۲۳۱ -
ہوبز (ٹومس) : ۱۷۹-۱۹۹ ، ۲۱۲ ، ۲۲۱ ،
۲۳۰ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۴۱ ،
۲۴۳ ، ۲۴۷ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۲ ،
۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۷۶ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ،
۲۸۲ ، ۲۸۵ -
ہوکرو : ۲۳۰ -
ہوگو (فون) : ۳۷۰ -
ہوگے نو : ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۱ ، ۲۱۵ -
ہومر : ۴۱ -
ہیپرکلی ٹیس : ۱۴ -
۳۶۰ -

ہیونان : یونانی : ۵ ' س ' ۱-۷ ' ۳۳	ہیونان : ۲۳۲ ' ۲۳۵ ' ۲۴۱
۵۹ ' ۵۹ ' ۵۴ ' ۳۷ ' ۳۶ ' ۳۴	۳۲۷-۳۲۲ ' ۳۱۰ ' ۲۹۵
۸۹ ' ۸۵ ' ۸۱-۷۷ ' ۶۳ ' ۶۵ ' ۶۰	۳۳۳ ' ۳۳۲ ' ۳۳۵ ' ۳۳۳
۱۳۵ ' ۱۳۳ ' ۱۰۰ ' ۹۴ ' ۹۳ ' ۸۸	۳۳۸ ' ۳۳۱ ' ۳۲۹ ' ۳۲۷ ' ۳۲۶
۲۵۵ ' ۲۵۲ ' ۲۴۷ ' ۲۴۵ ' ۲۴۹ ' ۱۹۵	۳۲۲ ' ۳۲۲ ' ۳۲۵ ' ۳۲۶ ' ۳۲۷
۲۸۹ ' ۲۸۷ ' ۲۸۰ ' ۲۷۳ ' ۲۵۷	۲۲۷ (نوٹ)
۲۷۳ ' ۲۶۸ ' ۲۶۰ ' ۲۹۲ ' ۲۶	۲۵۵ ' ۲۵۴ ' ۲۴۰ ' ۲۴۲ ' ۲۴۲
۲۷۳ (نوٹ) ۲۰۴ -	۳۵۵ ' ۳۷۷ -

— قانون ۵۳ :

— میں نمائندگی ۱۲ :

۱۳۰ ' ۱۲۹ ' ۱۲۸ ' ۱۲۸ ' ۱۲۸ ' ۱۲۸	یسوعی : ۱۵۹ ' ۱۵۹ ' ۱۵۹ ' ۱۵۹ ' ۱۵۹ ' ۱۵۹
۱۳۰ -	۲۲۲ ' ۲۲۲ -

— پالی ٹک : ۲۷۱ ' ۲۰۶ -

ی

— یهودی قانون : ۷۷ -

غلطیاں

افسوس ہے کتاب میں کئی غلطیاں رہ گئی ہیں - پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ اگر انہیں کہیں لفظ کے صحیح ہونے کے متعلق شبہ ہو تو وہ مندرجہ ذیل فہرست کو دیکھ لیں - ایسی غلطیاں جن کے سبب سے مطلب سمجھنے میں دشواری ہو سکتی ہے یہاں درج ہیں -

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ب	۱۱	اسی	کسی
ب	۲۳	حل تیا کرنے	حل کرنے
ج	۲۹	قذی	قذی
د	۸	تاریخ	تاریخی
۱۷	۱۸	سے	کے
۱۷	۲۶	”تصویری“	”تصویری“
۲۰	۶	”اعتزاز“	”اعتذار“
۲۲	۱۳	پنسٹ	پنسٹ
۲۳	۲۲	مکالے	مکالے
۲۵	۱	توانڈ	توانڈ
۲۷	۵	ما فلسفیانہ	فلسفیانہ
۳۱	۱۳	میچ	میں
۳۱	۱۹	غیپی	عینی
۱۷۱	۲	واضح	واضح
۱۹۹	۴	فلسفے	فلسفی
۲۱۵	۱۶	سندیں	ضد میں
۲۳۳	۲۸	طفع	طرح
۲۶۵	۷	اعتزاز	اعتراض
۲۷۸	۱۴	عملی	علمی
۳۳۴	۲۰	واضح	واضح
۳۶۲	۱۱	سلسلہ	سلسلہ
۳۶۳	۲۰	چیڑ	چیڑ
۳۶۵	۲۳	تجزا	اجزا
۳۶۵	۲۴	اطاری	فطاری
۳۷۱	۴	قومی	قوی
۳۷۴	۴	میں	میں
۴۰۷	۷	قومی	قوی
۴۱۳	۱۸	آخر	اخف
۴۱۳	۲۰	اشتراکی	اشتراکی

CALL No. { ۳۲۰۵۱ } ACC. No. ۳۲۹۴
۱۹۳۴

AUTHOR محمد مجیب

TITLE تاریخ فلسفہ و سیاسیات ۱۹۳۴

DATE

۳۲۰۵۱

۳۲۹۴

محمد مجیب
تاریخ فلسفہ و سیاسیات - ۱۹۳۴

THE

Date	No.	Date	No.
	327		6
	296		27



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.